



**Universität
Zürich^{UZH}**

**Symposion der Schweizerischen Philosophischen
Gesellschaft 2012**

Die Anthropologische Wende

Veranstalter: Philosophische Gesellschaft Zürich (PhGZ)
und Philosophisches Seminar (Prof. Dr. H.-J. Glock)

Abstracts zu den Plenar- und Sektionsvorträgen

Donnerstag, 10. Mai 2012

14:00 Uhr **Plenarvortrag: Prof. Dr. Julien Deonna (Université de Genève)**
„Animal Emotions“ (Raum: KO2-F-152)

Abstract: The idea that animals have emotions is widespread, and so is the idea that emotions are or involve evaluations. These comparatively uncontroversial claims do not go well with one another however: most of us would be reluctant to attribute to animals the evaluative concepts required to make the evaluations that are allegedly constitutive of or implied by the emotions. In this paper, I start by exploring one possible solution to this problem. If emotions are, as this solution recommends, evaluations in the sense that they are *perceptions of values*, then perhaps animals might be said to have emotions. They can have emotions, it might be thought, because perceiving values does not require mastering the concepts we use to describe the content of these perceptions. Despite its attractive features, however, I argue that this solution should be rejected. Instead, I recommend abandoning the idea that the relation animals – all animals – have with values in emotion should be understood in terms of these values being *represented* or *presented* in the content of the emotions. Rather, I argue that it is in virtue of being the distinctive *attitudes* they are – and not because of the specific *content* they have – that the emotions relate to values. So for example, since taking the attitude of fear towards an object does not require representing this object as dangerous, animals are welcome to the realm of emotions.

16:00 Uhr Sektionen (je drei Vorträge à 35 min.)

Mensch-Tier-Differenz (Raum: KO2-F-152)

16:00-16:35 Uhr: Dr. Deborah Conti (Genoa): „Is It Possible to Have a Humankind Definition?“

Abstract: Definitions are built through the recognition of differences and similarities. To give a definition to “humankind” we have to identify similarities between human beings and differences between human beings and non-human beings.

According to Philippe Descola, the perception of differences and similarities depends on acquired schemas. In my opinion, it is important to underline that these schemas are acquired. We have different schemas depending on our learning group. This means that human beings have different schemas, if they grow up in different parts of the world. Different schemas could make human beings able to perceive similarities and differences in different way. Descola’s assumption is that human beings perceive themselves as a mixture of interiority and exteriority. This assumption allows him to describe different ways in which human beings perceive differences and similarities in relation to interiority and exteriority.

This position is compatible with Remotti’s theory of “Antropopoiesi”. From Greek “anthropos” that means human being, and “poiein” that means construction; this theory affirms that human beings are incomplete. So it is the learning group that contributes to the construction of his human beings from conception to death. The result is that human beings are different in practices, traditions, world’s conceptualisations and also, to a certain extent, in biological structures.

It could be difficult to imagine that two human beings, with the same perceptual apparatus, can identify, in different ways, similarities and differences watching, smelling, touching or listening the same world. To understand this point, it is useful to refer to Patricia Kuhl’s experiments.

Kuhl is co-director of the Institute for Brain and Learning Sciences at the University of Washington. She is internationally recognized for her research on early language and brain development, and for studies focused on how young children learn. Her approach is based on “head-turn” experiments. The results show that babies, at six to eight months, tested in Tokyo and the United States, are equally able to distinguish the difference between sound “ra” and “la”. This sounds are important in the English language but not in Japanese. Two months later, babies in the United States differentiate much better, while babies in Japan differentiate much worse. The connections in each brain of both of those groups of babies are prepared for exactly the language that they are going to learn.

In my opinion, this demonstrates the power of learning groups also in the biological structure.

As a conclusion, we may say that we can not produce a satisfying definition of humankind.

First of all, difference also involves the biological level, not only the cultural one. But mostly, if we want a shared definition of humankind from the point of view of human

beings, we face the fact that human beings have completely different points of view. The differences that I have tried to bring out in this paper may not be, and certainly not will be, shared by other humans groups, because they are differences and similarities perceived by a human being who has had a special training from conception until now.

Mensch-Tier-Differenz (Raum: KO2-F-152)

16:40-17:15 Uhr: Dr. des. Sarah Tietz (Zürich): „Sprache und Denken – eine anthropologische Differenz?“

Abstract: Die Praxis, die eigene Umwelt zu vermenschlichen scheint ubiquitär. Wir reden mit unseren Pflanzen, beschimpfen unsere Computer, wir ziehen unseren Hunden Schühchen an und bringen sie anschließend zum Hundepsychologen. Vor allem schreiben wir vielen Dingen geistige Zustände zu. So sagen wir „Mein Terminplaner weiß, wann ich zum Arzt muss“ oder „Dieser Sessel lädt zum Sitzen ein.“ Allerdings ist uns bewusst, dass es sich bei diesen Redeweisen um metaphorische handelt. Wir reden in einem Als-ob-Modus. Ein Terminplaner weiß nichts, und ein Sessel spricht keine Einladungen aus. Dennoch reden wir im Allgemeinen so. Das heißt aber nicht, dass wir im Speziellen, auf Nachfrage oder in wissenschaftlichen Diskursen, nicht in der Lage wären, eine korrekte Beschreibung von Terminplanern abzugeben, eine, die ohne mentales Vokabular auskommt.

Die Zuschreibung mentaler und anderer spezifisch menschlicher Zustände an Dinge, die diesen nicht zukommen, ist also unproblematisch, solange der metaphorische Charakter dieser Redeweise deutlich ist, und solange man bei Bedarf diese Redeweise durch eine wörtliche ersetzen kann. Nun mag es uns bei Terminplanern verhältnismäßig leicht fallen, in nicht anthropomorpher Weise über sie zu sprechen. Etwas schwerer fällt es uns im Fall von Computern. Scheinbar unmöglich scheint uns dies jedoch im Fall von Tieren zu sein. Ihr Verhalten erklären wir fast ausschließlich durch Zuschreiben mentaler Zustände wie Wünsche, Absichten und Überzeugungen. Wenn Tieren jedoch keine mentalen Eigenschaften zukommen, und wenn wir dennoch unreflektiert mentales Vokabular auf sie anwenden, dann machen wir uns eines Anthropomorphismus schuldig. Wir würden sie also zu Unrecht vermenschlichen.

Im Zuge fortschreitender Interdisziplinarisierung gewinnt nun allerdings auch bei Philosophen die These Oberhand, dass einige Tiere durchaus über mentale Fähigkeiten verfügen, so dass die Erklärung ihres Verhaltens über Wünsche und Absichten vollkommen berechtigt ist. Ich schließe mich dieser These an. Allerdings möchte ich diesen Vortrag dazu nutzen, darauf hinzuweisen, dass gerade Philosophen hier noch argumentative Arbeit zu leisten haben. Entgegen breitem Konsens ist nämlich eines der stärksten Argumente gegen die Möglichkeit mentaler Fähigkeiten bei Tieren – oder genauer, bei sprachlosen Wesen – nicht widerlegt. Es stammt von Donald Davidson. Er behauptet, nur sprachfähige Wesen können denken, denn Denken erfordere den Begriff von Überzeugung. Dieser ist jedoch an Sprache gebunden, denn nur aufgrund von Sprache oder genauer, nur aufgrund von Kommunikation lassen sich Gedanken bzw. Überzeugungen überhaupt identifizieren. Die Einwände gegen diese These lassen sich in drei Gruppen einteilen: einmal wird behauptet, Davidsons Argument sei zirkulär, zum zweiten wird behauptet, Davidson werde seinen eigenen modalen Anforderungen nicht gerecht, und schließlich wird behauptet, mit Autisten hätte man ein empirisches Gegenbeispiel gefunden, da es sich bei ihnen zwar um Sprecher aber nicht um solche handelt, die über den Begriff der Überzeugung verfügen. Meines Erachtens überzeugt

keines dieser Argumente. Sollte das richtig sein, dann haben wir zwei Möglichkeiten: wir können entweder nach weiteren Gegenargumenten suchen, oder wir akzeptieren die These, dass Denken notwendig an Kommunikation gebunden ist. Ich möchte für die zweite Möglichkeit optieren. Allerdings meine ich, dass sich Kommunikation durchaus bei Tieren finden lässt.

Mensch-Tier-Differenz (Raum: KO2-F-152)

17:20-17:55 Uhr: Florian Wüstholtz (Zürich): „Selbstbewusstsein bei Tieren: empirische und begriffliche Probleme“

Abstract: Die Frage nach einem fundamentalen Unterschied zwischen Menschen und nicht-menschlichen Tieren (von nun an "Tiere") ist eng verknüpft mit der Frage, ob manche Tiere über *Selbstbewusstsein* verfügen. Selbstbezogenes Denken und Wissen wird oftmals als spezifisch menschliche Fähigkeit aufgefasst. Dies drückt sich nicht zuletzt darin aus, dass fast ausschliesslich selbstbewusste Wesen als *Personen* im engeren Sinn betrachtet werden. Ein solcher Zusammenhang manifestiert sich zum Beispiel in den Bemühungen von Cavalieri, Singer und anderen im Rahmen des Great Ape Projekt. Dort wird unter anderem dafür argumentiert, dass man Menschenaffen (also Bonbons, Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans) den Personenstatus nicht vorenthalten könne, *weil* es bei ihnen Hinweise für Selbstbewusstsein gibt.

Das Problem des Selbstbewusstseins bei Tieren wirft jedoch zwei Fragen auf. Einerseits die *grammatische* Frage "Was heisst es, einem Tier Selbstbewusstsein zuzuschreiben?", wo es also um die begriffliche Grundlage von Selbstbewusstseinszuschreibungen geht. Andererseits die *methodische* Frage "Wie können wir wissen, ob ein Tier Selbstbewusstsein hat?", wo es also um die epistemische Frage geht. Die erste Frage ist hierbei prioritär, da sie überhaupt erst die Kriterien herausarbeitet, ohne die die Beantwortung der zweiten unmöglich ist.

Selbstbewusste Subjekte sind zu einer bestimmten Art von Gedanken fähig. Im Gehalt solcher *Ich-Gedanken* tritt das denkende Subjekt *explizit* auf, was dazu führt, dass die Denkerin sich nicht darüber irren kann, dass sie das Subjekt dieses Gedankens ist. In der Sprache werden solche Sätze gewöhnlicherweise anhand des erste Person Pronomens 'Ich' im Subjektgebrauch ausgedrückt, wie zum Beispiel im Satz "Ich habe Zahnschmerzen". Aber nicht in allen Fällen von Objekt- und Körperwahrnehmung treten Ich-Gedanken auf. Subjekte erhalten aufgrund ihrer eigenen Perspektive laufend implizit Informationen über sich selbst. Aber nur wenn dieser Bezug auch explizit gedacht wird, handelt es sich um ein genuines Ich-Gedanken-Vorkommnis.

Es gibt nun einige nichtsprachliche verhaltensbasierte Tests, welche in Verbindung mit Selbstbewusstsein auftauchen. Insbesondere der bekannte Spiegeltest, aber auch Tests für das Vorhandensein von Metakognition (siehe Vortrag von Frank Esken). Das Verhalten von Tieren, welche diese Tests bestehen, kann jedoch immer erklärt werden, ohne dabei annehmen zu müssen, dass die Tiere sich selbst *als Subjekt explizit* denken. Dies wirft die Frage auf, ob es überhaupt einen definitiven Test gibt, anhand dessen gezeigt werden kann, ob ein Tier über Selbstbewusstsein verfügt oder nicht. Selbst wenn dies nicht möglich sein sollte, schliesst dies dennoch keinen Schluss auf die beste Erklärung aus. Deshalb sollten Tiere, welche eine Vielzahl von *relevanten* Tests erfolgreich bestehen, als selbstbewusste Tiere gelten.

Geschichte der Philosophie (Raum: KO2-F-151)

16:00-16:35 Uhr: Dr. Hanno Birken-Bertsch (Bern): „Zur Kritik anthropologischer Wenden im Ausgang von Joachim Ritter“

Abstract: Eine anthropologische Wende hat in der jüngeren Philosophiegeschichte nicht stattgefunden. Die Nachricht von einem "anthropological turn" der gesamten heutigen Philosophie oder erheblicher Teile von ihr ist eine Falschmeldung, aber eine nützliche, denn durch sie wird die Frage provoziert: Sollte die Philosophie eine Wendung ins Anthropologische einschlagen? Würde die Philosophie profitieren, wenn sie sich aufs anthropologische Gleis begäbe?

Dass ich meinen Vortrag mit historischen Ausführungen beginne, hat einen sachlichen Grund: Die Frage nach einer anthropologischen Wende transponiert uns in einen Diskussionszusammenhang, der vor rund achtzig Jahren aktuell war. Man gewinnt schnell den Eindruck, die damalige Auseinandersetzung sei unabgeschlossen geblieben. Um die Sache geht es übrigens bei anthropologischen Wenden am geringsten. Nicht, ob eine Philosophie ausdrücklich vom Menschen redet oder sich in ihrer Selbstbeschreibung als Anthropologie präsentiert, sondern welches Verhältnis sie zu den Resultaten der Wissenschaften pflegt, ist die Frage.

1. Für die anthropologische Wende: Seifert

Die Rede von einer "anthropologischen Wende" kam in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf. Angewandt wurde sie auf die neusten Tendenzen der damaligen Philosophie, insbesondere auf Max Scheler und Martin Heidegger. Vielleicht am markantesten verwendet findet sich der Ausdruck in einem "Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie" überschriebenen Beitrag des Psychologen Friedrich Seifert. Das war 1934/35, man diskutierte Scheler, Heidegger und Jaspers. Mit Blick auf diese drei und Carl Gustav Jung behauptet Seifert für seine Zeit "Die Entdeckung des Menschen für die Philosophie".

2. Gegen die anthropologische Wende: Ritter

Was auch immer man von Seiferts These halten möchte, sie läßt das Pathos erkennen, mit dem man in der Zwischenkriegszeit nicht nur in der Politik, sondern auch in der Philosophie seine Auffassungen kundtat. Wohltuend hebt sich davon ein anderer Versuch ab, zu einem Verständnis des Neuen in der damaligen Philosophie zu gelangen. Es ist dies die Antrittsvorlesung von Joachim Ritter, die dieser zum Abschluß seines von Ernst Cassirer unterstützten Habilitationsverfahrens am 8. Februar 1933 an der Universität Hamburg hielt. Der Titel lautet Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen. Ritter erklärt darin, daß die von Scheler und Heidegger eingeschlagenen Wege, beide gleichermaßen in einen "Subjektivismus" (59) münden. Ritter prüft den Abstand zwischen dem Scheler-Heideggerschen Denken und den Wissenschaften und befindet ihn für zu groß: "Indem die Philosophie sich zur Anthropologie wendet, wird sie zur Metaphysik, das heißt, sie löst schließlich den Zusammenhang mit der Wissenschaft überhaupt." (59)

3. Die Auskünfte der Wissenschaften und die Philosophische Anthropologie

Am Anfang der philosophischen Anthropologie – oder einer anthropologischen Wende – steht das Unbehagen an der Art der Auskünfte, die man von den Wissenschaften zum Menschen erhält. Diese Auskünfte sind vielfältig, unübersichtlich und auf spezielle Fragestellungen zugeschnitten. Landsberg stellt in seiner Einführung in die philosophische Anthropologie fest: "Unser Einzelwissen über den Menschen ist zu einem

Umfang gewachsen und zu einer subtilen Genauigkeit gelangt, die kein anderes Zeitalter auch nur geahnt hat. [...] Aber wird er im Ganzen nicht gerade um so rätselhafter, je mehr wir im einzelnen von ihm wissen?" Scheler, der sonst durchaus die Wissenschaften konsultierte, geht so weit zu sagen: "Die immer wachsende Vielheit der Spezialwissenschaften [...] verdecken [...] weit mehr das Wesen des Menschen, als da sie es erleuchteten."

Die Reaktion der Philosophischen Anthropologen auf dieses Unbehagen ist immer ein Sprung aus der Situation hinaus in einen Zustand, von dem man sich Konstanz und Ruhe, eine stabile Auskunft eben, verspricht. Eine weitergehende Auseinandersetzung mit der das Unbehagen verursachenden Situation findet nicht statt.

Ritter erklärt die Art der Auskünfte, die wir von den Wissenschaften erhalten, aus zwei Umständen. Der erste ist der jeweils spezifische Zuschnitt wissenschaftlicher Untersuchungen: "Es ist beispielsweise ungenau, wenn wir sagen, daß die Historie von 'dem' geschichtlichen Menschen und 'der' geschichtlichen Welt handelt. Was sie gibt, sind Tatsachen und Zusammenhänge, die immer andere konkrete Menschen [...]" (40)

Der zweite Umstand ist die "Verselbständigung der Fachgebiete in der arbeitsteiligen Entwicklung der Wissenschaft" (41). Nicht nur die Auskünfte selbst, sondern auch die sie gebenden Disziplinen sind spezifisch zugeschnitten. Ritter spricht von einer "methodischen Verselbständigung" der wissenschaftlichen Fächer (41). Wenn aber die Methoden die Fächer definieren und nicht primär ihre Gegenstände, dann können sich die Auskünfte der verschiedenen Disziplinen auf Gegenstände beziehen, die für den Laien ein und denselben Gegenstand darstellen: "Je nachdem, welche Wissenschaft die menschliche Welt betrachtet, scheint diese Welt selbst eine andere zu werden." (41 f.)

4. Die Auskünfte der Wissenschaften und die Philosophie von heute

Die Ausgangslage hat sich nicht prinzipiell verändert, sondern durch ein Mehr an Wissenschaftlern, Wissenschaften und entsprechend auch Resultaten erheblich verschärft.

Das Unbehagen ist geblieben. Die einen unter den am Menschen besonders interessierten Philosophen weichen ihm aus, indem sie wie Peter Hacker von "Human Nature" in sicherer Distanz zum wissenschaftliche Geschehen sprechen zu können meinen. Die anderen öffnen sich den Resultaten der Wissenschaften, um aus diesen dann wie Wolfgang Iser eine Erklärung für die "Rätselhaftigkeit der menschlichen Besonderheit" zusammenzufügen. Eine systematische Auseinandersetzung mit der Situation ist nicht erkennbar.

5. Wie wäre fruchtbar mit der Situation umzugehen?

Die von Ritter analysierte Situation, die ein Produkt der Wissenschaftsentwicklung und in der Folge auch die Quelle des Bedürfnisses nach anthropologischen Wendungen ist, verdient endlich die angemessene philosophische Aufmerksamkeit. Ja, die Bemühungen der Wissenschaften sind für den einzelnen Beobachter nicht überschaubar. Ja, es gibt ein Bedürfnis nach Synthese. Nein, es ist nicht die Aufgabe der Philosophie, sich zu dem Beobachter aufzuschwingen, der das Bedürfnis nach Synthese doch noch erfüllt.

Erst einmal ist festzuhalten, dass es bereits eine Fülle von Mechanismen gibt, durch die erfolgreich Synthesen wissenschaftlicher Arbeit erstellt werden: Novizen lesen Lehrbücher, Kollegen Review-Artikel und Laien Sachbücher. Es käme aber auf die nähere Analyse an. Die Wissenschaften scheinen ein komplexes System zu bilden. Wenige Jahre

nachdem Ritter anthropologische Wenden unter Rekurs auf die "arbeitsteilige[...] Entwicklung der Wissenschaften" zurückgewiesen hat, hat Friedrich von Hayek auf die "Division of Knowledge" aufmerksam gemacht. Sie war von ihm als zentrales Argument gegen die Vorstellung einer – der Synthetisierbarkeit analogen – Planbarkeit der Wirtschaft ins Spiel gebracht. Vielleicht sind von hier aus Überlegungen möglich, und zwar philosophische, die gleichermaßen die Wissenschaften wie die Erkenntnisbedürfnisse ernst nehmen.

Geschichte der Philosophie (Raum: KO2-F-151)

16:40-17:15 Uhr: Prof. Dr. Christine Blaettler (Kiel): „Wo bleibt die Geschichte? Zur anthropologischen Wendung der historischen Unverfügbarkeit“

Abstract: Mein Beitrag geht davon aus, dass in der Moderne die Frage nach dem Menschen mit derjenigen nach der Geschichte verknüpft ist und damit als ein Problem der praktischen Philosophie zu verstehen ist: Wie verhält sich menschliches Tun zum Verlauf der Geschichte? Hegels List der Vernunft trifft den wunden Punkt, wenn die menschliche Geschichte einen höheren Zweck realisieren soll, den die einzelnen handelnden Menschen weder sinnhaft einsehen noch intendieren. Das moderne Paradigma für die Verknüpfung der Fragen nach dem Menschen und der Geschichte wird von unterschiedlicher Seite in Hegels früher Philosophie gesehen. Ein Blick zurück in die französische Hegelrezeption gibt Aufschluss darüber, wie sich die Verschränkung der beiden Fragen auch dann beobachten lässt, wenn sich eine Wende weg von Anthropologie und Geschichte abzeichnet, in diesem Fall mit posthumanem und posthistorischem Fokus. Bezüglich der heutigen Wiederkehr der Anthropologie stellt sich deshalb die Frage, wie sie es mit der Geschichte hält oder besser: wo die Geschichte bleibt. Dieser Frage möchte ich an einem aktuellen Beispiel nachgehen: dem Fall einer umfassenden Anthropologisierung, wie sie vom Wissenschafts- und Techniksoziologen Bruno Latour unter dem Begriff einer ‚symmetrischen Anthropologie‘ vertreten wird. Der Ansatz feiert in den gegenwärtigen Geistes- und Kulturwissenschaften im Rahmen der sogenannten Akteur-Netzwerk-Theorie Konjunktur, und zwar im Kontext technologischer Herausforderungen. Latours Anthropologieverständnis bezieht sich nicht auf eine philosophische Anthropologie, sondern speist sich aus der Sozial- und Kulturanthropologie, die im deutschsprachigen Raum unter Ethnologie figuriert. Als in einem philosophischen Sinne anthropologisch ist sie jedoch auch zu bezeichnen, da Latour menschliche Charakteristika, insbesondere die Handlungsmacht (*agency*), allen belebten und unbelebten Entitäten zuspricht. Anstatt also die Frage nach dem Menschen so zu stellen, dass sich dieser gegenüber Tier oder Technik spezifizieren würde, hat man es hier mit einem Ansatz zu tun, der jeden spezifischen Unterschied angesichts lauter ‚Hybride‘ oder ‚Faitiches‘ nivelliert. Was als demokratisches und ökologisches Modell vorgestellt wird (Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, 1999), begrüsst die wissenschaftliche und technische Unverfügbarkeit einfacher Dinge wie großtechnischer Infrastrukturen. Bei diesem Ansatz sehe ich ein Verfahren am Werk, bei dem das alte Thema der Geschichtsphilosophie, nämlich das Problem der Unverfügbarkeit, von der Geschichte auf die Technik übertragen wird. Offensichtlich intendiert Latour eine Alternative zu einem Zugriff, der über Objekte verfügt und sie beherrscht; einem Zugriff, wie er mehrfach dem modernen Wissenschaftsverständnis zugeschrieben wurde. Als Alternative präsentiert Latour nun, dass mit der Technik dasjenige, was ein individuelles oder kollektives Subjekt übersteigt, affirmiert wird, und zwar im Sinne eines Prozesses, der sich jenseits menschlicher Verfügbarkeit herausbildet, und der weder für vorhersehbar noch für sinnvoll gehalten zu werden braucht. Wenn

geschichtsphilosophisch das Problem war, wie sich subjektive Handlungsmacht angesichts der Geschichte als machtlos oder sogar ohnmächtig erfährt, wendet Latour diese Frage anthropologisch und wertet sie wissenschafts- und technikphilosophisch um: Indem Handeln mit Herstellen überblendet wird, wird der Mensch wesentlich technisch bestimmt, und die den Objekten zukommende Macht wird im Sinne eines epistemologischen Realismus als erkenntnisgenerierend positiv gefasst. Meine Überlegungen widmen sich der Frage, was das philosophisch genau heisst und welche problematischen Konsequenzen sich daraus ergeben.

Geschichte der Philosophie (Raum: KO2-F-151)

17:20-17:55 Uhr: Prof. Dr. Andrezej Przylebski (Poznan): „Diltheys Beitrag zur anthropologischen Wende der Philosophie“

Abstract: Die Überlegungen zum Thema Mensch sind so alt wie die Philosophie selbst. Schon in der Philosophie von Sokrates stand der Mensch im Zentrum des Interesses. So hatten wir in der Geschichte der Philosophie mit einer Menge Konzepte zu tun, die das menschliche Sein bzw. das menschliche Wesen zu enthüllen glaubten. Nichtsdestotrotz gab es am Anfang des 20. Jahrhunderts innerhalb der kontinentalen Philosophie eine Bewegung, die auf der Annahme basierte, Mensch sei das eigentliche Thema der Philosophie schlechthin. So entstand – unter den Federn von Scheler, Plessner und Gehlen – eine Richtung, die Philosophische Anthropologie groß geschrieben hatte, um zu betonen, dass es um etwas mehr geht als nur die Ausarbeitung einer Subdisziplin innerhalb der Wissenschaft der Philosophie.

Seitdem gelten die drei Obengenannten als die Klassiker dieser Richtung, deren Inspiration man vielleicht auch bei Kant suchen kann, dessen drei Hauptfragen der Philosophie (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was kann ich hoffen?) in der vierten Frage mündeten, die lautete: Was ist der Mensch?

Die Schwelle zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert brachte eine Auseinandersetzung zwischen drei Hauptströmungen der Philosophie jener Zeit mit sich: zwischen dem Neukantianismus, der Phänomenologie und der Lebensphilosophie. Philosophische Anthropologie ist eigentlich durch die phänomenologisch gesinnten Denker entstanden. Es stellt sich also die – für die Tagung vielleicht produktive - Frage, welche Position bei dieser Umgestaltung der Philosophie infolge der Neuentdeckung des Menschen die beiden anderen Richtungen bzw. Denkschulen gespielt hatten. In meinem Beitrag möchte ich mich auf dem Lebensphilosophen Wilhelm Dilthey konzentrieren.

Die These meines Vortrags würde lauten: Auch für Dilthey steht Mensch – und zwar der „ganze Mensch“, d.h. ein leibliches und geschichtliches Wesen - im Vordergrund. In beiden Hauptteilen seiner Theorie: dem hermeneutischen und dem lebensphilosophischen, versucht er diesem Standpunkt Rechnung zu tragen.

Meine Hauptthese möchte ich durch die Präsentation verschiedener Aspekte seiner Lehre untermauern bzw. illustrieren. Unter anderem durch die Hervorhebung seiner Kritik des Transzendentalismus von Kant, wegen des Formalismus (was auf inhaltliche Leere hinausläuft) des transzendentalen Subjekts. Diese Kritik ist durch eine primär nicht epistemische Auffassung des Menschen mitgetragen, d.h. eine Auffassung, die nicht allein das Erkenntnisvermögen (Intellekt / Verstand / Vernunft) ins Zentrum setzt. So berücksichtigt Dilthey ebenfalls die volitionale wie die emotionale Sphäre des

menschlichen Wesens als gleich ursprünglich und gleichwichtig wie die epistemische, die erkennende.

Der Ausgangspunkt bildet für ihn nicht der erkennende, sondern der handelnde Mensch. Dies hat hermeneutische Konsequenzen für seine Anthropologie: Der Mensch bewegt sich (handelt) immer in einem gesellschaftlichen Rahmen, in den er hineingeboren wird. Diesen Rahmen versucht Dilthey mit einem Hegel entliehenen, in seiner Bedeutung aber leicht veränderten und anders verankerten Begriff zum Ausdruck zu bringen, nämlich mit dem Begriff des objektiven Geistes. Zusammen mit dem Satz der Phänomenalität, der auf die Bedeutung des „subjektiven Geistes“ hinweist, wird damit der Begriff der Kultur in die Hauptrolle gesetzt. Dies führt ihn zum Aufbau des zweiten Teils seiner Lehre, nämlich der Hermeneutik der Kultur.

Ganz früh, denn schon 1865, gebraucht Dilthey auch den Begriff „Anthropologie“. Er erscheint in einer kaum lösbaren Verbindung mit der neuen Wissenschaft, die er auszuarbeiten versucht, nämlich der zergliedernd-beschreibenden Psychologie, die für ihn, zusammen mit der Anthropologie, die Basis für alle Geisteswissenschaften sein sollte.

Und obwohl sich Dilthey in erster Linie um eine vertiefte, die Fehler des Positivismus meidende Erkenntnislehre für die Geisteswissenschaften kümmert, sind seine Gedanken zum Wesen des Menschen sehr deutlich und prägnant. Hinweisen könnte man hier vor allem auf die Ausarbeitung der Idee der drei Grunddimensionen des menschlichen Lebens: des Fühlens, des Wollens und des Erkennens. Die von Dilthey signalisierte Verbindung dieser drei Aspekte mit den zeitlichen Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft weist wiederum direkt auf die Heideggersche „Zeitlichkeit/Zeitigung“ und legt den Gedanken über die Inspiration Heideggers bei Dilthey nahe.

Diltheys Anthropologie versucht eine Brücke zwischen zwei kaum vereinbaren Auffassungen des Menschen aufzubauen. Die eine besagt, dass Mensch kein Wesen hat, weil er im geschichtlichen Prozess erst „west“ (um Heideggerianisch zu sprechen). Sie wurde von Dilthey mit dem Satz ausgesprochen: Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte (d.h. die Geschichte der Selbstverwirklichung seiner Gattung). Die zweite will den Menschen als die Krönung der biologischen Schöpfung auffassen: d.h. als ein Wesen, dem es – wie den Tieren - hauptsächlich übers Überleben geht. Im Kampf ums Überleben entwickelt er geistige Eigenschaften, die ihn zum erfolgreichsten Tier machen und die Steigerung des Lebens in den Bereich der Kultur (die eine Art Ewigkeit verspricht) ermöglichen. Mit diesem Schritt wird es ihm möglich, sogar notwendig, die Umgebung kreativ umzugestalten. In diesem zweiten Teil seiner Bemühungen um den Menschen arbeitet Dilthey den Begriff der psychischen Grundstruktur aus, die den Menschen aller Epochen und aller Kulturen gleich – also ahistorisch - ist.

Wegen seines Ranges in der philosophischen Welt jener Zeit und wegen der Bedeutung der anthropologischen Problematik innerhalb seiner Philosophie kann man, glaube ich, Dilthey als einen Geburtshelfer der anthropologischen Wende der Philosophie bezeichnen.

16:00-16:35 Uhr: Prof. Dr. Rolf Puster (Hamburg): „Homo agens – zur apriorischen Grundlage der Anthropologie bei Ludwig von Mises“

Abstract: (1) Der Beitrag, den der Ökonom und Sozialphilosoph Ludwig von Mises (1881-1973) unter dem Titel „homo agens“ zur Anthropologie geleistet hat, verdient es in zweifacher Hinsicht, der Vergessenheit entrissen zu werden. (i) Zum einen ist Mises' Handlungslehre (die er „Praxeologie“ nennt) durch eine ungewöhnliche *methodologische* Transparenz gekennzeichnet, was das Zusammenspiel apriorischer und aposteriorischer Aussagen über den Menschen angeht: Erstere bilden einen aus analytischen Sätzen bestehenden, den Menschen als Akteur charakterisierenden Rahmen, welcher durch wenige und wenig strittige empirische Wahrheiten ausgefüllt wird. (ii) Da man Menschen – was immer sie sonst noch sein mögen – nicht absprechen kann, *homines agentes* zu sein, ergeben sich daraus auch bemerkenswerte *inhaltliche* Aufschlüsse über die Gründe zur Vergesellschaftung und über das Erfordernis politischer Freiheit in aus Akteuren bestehenden Gesellschaften.

(2) Inhaltlich wie terminologisch lehnt sich Mises an Einlassungen John Lockes an, der bereits 1690, im Power-Kapitel seines *Essay* (II.21), einen Zusammenhang zwischen Handeln und dem Zustand des Unbefriedigtseins (*uneasiness*) bzw. zwischen Nicht-Handeln und dem Zustand der Zufriedenheit (*satisfaction*) konstatiert hatte. Während Locke diese Zusammenhänge als empirisch ermittelbare konzipierte, betont Mises deren apriorische Einsehbarkeit.

Versucht man, den Mises'schen Überlegungen eine Gestalt zu geben, in der ihr Anspruch auf Apriorizität optimal eingelöst wird, so bietet sich das Hilfsmittel der *partiellen Explikation* an; am Beispiel des Begriffs der *satisfaction* (der vollständigen, umfassenden Zufriedenheit) nimmt sich das wie folgt aus: Auch wenn wir diesen Begriff nicht definieren oder vollständig analysieren können, ist es uns gleichwohl möglich, eine notwendige Bedingung seiner Zuschreibung mittels eines analytischen Satzes namhaft zu machen: Wer in jeder Hinsicht *satisfied* ist, der handelt nicht. Denn wer handelt, der tut etwas, um ein Ziel zu erreichen; wer aber ein Ziel erreichen will, der ist nicht in *jeder* Hinsicht zufrieden.

In ähnlicher Manier können wir Bedingungen zusammenstellen, die gegeben sein müssen, damit wir jemandem korrekt zuschreiben, dass er handelt. Dabei rekurren wir lediglich auf den vorgefundenen Sprachgebrauch, so dass sich Mises' praxeologische Kerneinsichten allesamt als analytisch wahre Konditionalsätze entpuppen:

Wenn etwas ein Fall von Handeln ist, *dann*

1. gibt es ein Tun des Akteurs [Tun-Klausel];
2. gibt es etwas, was der Akteur will [Wollens-Klausel];
3. glaubt der Akteur, dass sein Tun geeignet ist, dafür zu sorgen, dass das von ihm Gewollte eintritt [Erfolgs-Klausel];
4. glaubt der Akteur nicht, dass das von ihm Gewollte schon ohne sein Zutun gegeben ist, d.h. dann hält er sein Tun zur Realisierung des Gewollten nicht für entbehrlich [Glaubens-Klausel].

Auch hier bleibt für andere wissenschaftliche Disziplinen viel Raum zur Erforschung des Handelns unter andersartigen Fragestellungen, doch ändert dies nichts daran, dass die apriorisch wahren Sätze der Praxeologie – qua Feststellungen notwendiger Bedingungen von Handlungszuschreibungen – durch empirische Einsichten nicht in Frage gestellt werden können.

(3) Besonders die Erfolgsklausel – der Akteur glaubt, dass sein Tun geeignet ist, dafür zu sorgen, dass das von ihm Gewollte eintritt – ist anthropologisch ergiebig. Sie macht nämlich darauf aufmerksam, dass jeder Akteur sich beim Handeln auf eine *Wirksamkeitspräsumption* stützen muss, deren tatsächlicher Wahrheitswert für ihre handlungsermöglichende Funktion irrelevant ist, solange der Akteur subjektiv von ihrer Wahrheit überzeugt ist. Daraus erhellt, dass Überzeugungswandel hinsichtlich der Wirksamkeit unseres Tuns für unser Handeln aus begrifflichen Gründen nicht belanglos ist.

Gewichtiger noch ist die Einsicht, dass alles Handeln notwendig auf Erfolg aus ist. Er besteht stets in der Beseitigung desjenigen Unbefriedigtseins, das das Handeln ausgelöst hatte. Die Erfolgsorientierung des Handelns liegt damit noch diesseits seiner Qualifizierung als egoistisch oder altruistisch, denn Schurke und Samariter unterscheiden sich nicht darin, *dass* sie Erfolg suchen, sondern darin, *worin* sie ihn suchen.

Indem sie etwas tun, ergreifen Akteure ihnen geeignet dünkende Mittel, um ein Unbefriedigtsein abzustellen. Doch der Aufwand, der im Ergreifen von Mitteln liegt, ist seiner Natur nach etwas, das seinerseits Unbefriedigtsein schafft. Daher trachten Akteure danach, möglichst *effiziente* Mittel zu wählen; das sind solche, deren Aufwendung möglichst wenig Unbefriedigtsein schafft und die deswegen gegenüber dem zu beseitigenden Unbefriedigtsein möglichst wenig ins Gewicht fallen. (Darüber, *wie sehr* ein gegebener Aufwand die Befriedigung durch einen gegebenen Erfolg schmälert, befindet der jeweilige Akteur, indem er Aufwand und Erfolg subjektiv bewertet und zueinander ins Verhältnis setzt.) Die Suche nach möglichst effizienten Mitteln ist dem auf die erfolgreiche Beseitigung von Unbefriedigtsein zielenden Handeln als solchem inhärent, und sie bildet die Keimzelle von Überlegungen, die man üblicherweise als ökonomische ansieht, wiewohl sie von Hause aus in der praxeologischen Natur des homo agens wurzeln.

(4) Ein Akteur kann mit anderen Akteuren entweder freiwillig kooperieren, oder er wird durch Ausübung oder glaubhafte Androhung von Gewalt, also gezwungenermaßen, in die Interaktion mit anderen Akteuren verstrickt. Da Akteure bei der unfreiwilligen Interaktion ihr eigenes Wollen fremdem Wollen unterordnen und fremde Erfolge eigenen Erfolgen überordnen müssen, kann eine auf Freiwilligkeit basierende Gesellschaftsbildung (welche also einerseits über ‚natürliche‘ familiäre oder tribalistische Gruppenbildung hinausgeht und andererseits nicht auf gewaltsamer Unterwerfung beruht) praxeologisch nur dadurch erklärt werden, dass Akteure sich von der Vergesellschaftung eine reziprok vonstatten gehende Vergrößerung eigener Handlungserfolge versprechen: Die Aussicht auf eine große Anzahl von bilateral vorteilhaften Kooperationsmöglichkeiten, bei denen die Bedingungen fremden und eigenen Handlungserfolgs koinzidieren, macht eine Gesellschaft attraktiv, die solche Kooperationsmöglichkeiten nicht über die Sicherung eines friedlichen Zusammenlebens hinaus einschränkt.

In Mises' praxeologischer Perspektive ist politische Freiheit mithin eine empirische Bedingung der Stabilität von Gesellschaften, die sich als freiwillige Zusammenschlüsse von handelnden Menschen begreifen. Die soziale Kohäsion steht und fällt damit, dass möglichst viele ihrer Mitglieder davon überzeugt sind, innerhalb der Gesellschaft bessere Handlungserfolge erzielen zu können als außerhalb ihrer. Da politische Unfreiheit derartige Überzeugungen zu unterminieren pflegt, wirkt sie sich auf Gesellschaften, welche ja immer aus erfolgsorientierten Akteuren bestehen, desintegrativ aus.

16:40-17:15 Uhr: Dr. Frank Esken (Salzburg): „Early Forms of Metacognition in Human Children“

Abstract: The term “metacognition” has been used independently by philosophers and psychologists in two different ways:

(1) “Metacognition” as a synonym for full-fledged mind-reading abilities, i.e., for the ability to attribute mental states to oneself and to others in a linguistically structured way. “Metacognition” in this sense is a metarepresentational ability, i.e., a higher-order thought ability, which has to be identified with epistemic self-consciousness (see Rosenthal 1990 and 1993; Perner 2003; Perner & Dienes 2003; Carruthers 1989 and 2008).

(2) “Metacognition” as the ability to control and monitor one’s own cognitions (see Flavell & Wellman 1977; Koriat 1997 and 2000; Proust 2006 and 2007). Here “metacognition” is used in a broader sense than in (1), since it is assumed that not all forms of metacognition require a faculty of higher-order thoughts. Indeed, several authors argue that there are metacognitive abilities in humans as well as in some other animals which do not depend on conceptual, but rather on non-conceptual mental contents (see Koriat 2000; Proust 2006 and 2007). Non-conceptual forms of metacognition are also described as resulting in *epistemic feelings*, such as “feelings of knowing”, “feelings of uncertainty” and “feelings of confidence”. In contrast to (1), metacognition in the sense of (2) is traditionally defined as concerning only one’s own mental states but not the mental states of others.

The focus of my talk concerns the question, if human children develop non-conceptual forms of metacognition (2) before they develop full fledged, language bound metacognitive abilities (1) of the form “I believe that p” at around 4 years of age. While there is growing evidence that some non-human primates can be trained to acquire non-conceptualized metacognitive abilities (i.e. they can be trained to evaluate their remembering abilities; cf., Kornell, Son et al. 2007), the recent interdisciplinary research on early forms of metacognition in human children is much less clear. I will summarize this research and argue that there is some good evidence that human children develop early forms of metacognition at around the age of two years, but that these abilities develop quite differently from the assumed metacognitive abilities in non-human primates: Ontogenetically early forms of metacognition in humans seem to possess rather an inferential than a representational (in the sense of non-conceptual representations like “feelings of knowing”) structure. Or, in other words: Human children learn to regulate and control their first order-mental abilities by using basic forms of inner speech (i.e. internalized rules and instructions), rather than by non-conceptually structured epistemic feelings. In the last part of my presentation this thesis will be illustrated by some considerations concerning the development of secondary emotions like shame as a case study for early forms or precursors of metacognitive abilities, which children acquire around the age of 18 – 20 months and which are bound to the requirement, that the child is able to compare or evaluate its behavior vis-à-vis some standard, rule or goal. I will distinguish between evaluative and non-evaluative forms of shame which are often mixed together: While non-evaluative forms of shame, which only imply that children become aware of being the center of attention of others (dogs also show this form of “shame”), do not possess a metacognitive component at all, evaluative forms of shame imply that the children become aware that others are evaluating their actions. Evaluative emotions like shame, I will argue, build an important step in the development of early forms of metacognition in human children: By developing these emotions, human children learn to regulate and control their first order-mental abilities

by using basic forms of inner speech, which they learn by their growing ability to internalize norms and instructions.

References

- Flavell, J.H. (2000): "Development of children's knowledge about the mental world, in: *International Journal of Behavioral Development*, 24, 15-23.
- Frye, D. & Palfai, T. (1995): "Theory of mind and rule-based reasoning", in: *Cognitive Development*, 10, 483-527.
- Frye, D. & Zelazo, P.D. (2003): "Children's action control and awareness", in: Roessler & Eilan, 2003, 244-62.
- Kagan, J. (1981): *The second year. The emergence of self-consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Koriat, A. (1997): "Monitoring one's own knowledge during study: A cue-utilization approach to judgments of learning", in: *Journal of Experimental Psychology: General*, 126, 349-70.
- Koriat, A. (2000): "The feeling of knowing: Some meta-theoretical implications for consciousness and control", in: *Consciousness and Cognition*, 9, 149-71.
- Kornell, N., Son, L.K., Terrace, H.S. (2007): "Transfer of metacognitive skills and hint seeking in monkeys". In: *Psychological Science*, 18, 1, 64-71.
- Lewis, M. (2001): "Origins of the self-conscious child", in: W.R. Crozier & L.E. Alden (ed.), *International handbook of social anxiety: Concepts, research and interventions relating to the self and shyness*, John Wiley & Sons, 101-18.
- Lewis, M. (2003): "The development of self-consciousness", in: Roessler & Eilan, 2003, 275-95.
- Perner, J. (1998): "The meta-intentional nature of executive functions and theory of mind", in: P. Carruthers & J. Boucher (ed.), *Language and thought: Interdisciplinary themes*, Oxford, UK: Oxford University Press, 270-85.
- Perner, J. (2003): "Dual control and the causal theory of action: The case of non-intentional action", in: Roessler & Eilan, 2003, 218-43.
- Perner, J. & Dienes, Z. (2003): "Developmental aspects of consciousness: How much theory of mind do you need to be consciously aware?", in: *Consciousness and Cognition*, 12, 63-82.
- Povinelli, D.J. (1995): "The unduplicated self", in: P. Rochat (ed.), *The self in infancy. Theory and research*, New York: Elsevier, 161-92.
- Proust, J. (2006): "Rationality and metacognition in non-human animals", in: Hurley & Nudds 2006, 247-74.
- Proust, J. (2007): "Metacognition and metarepresentation: Is a self-directed theory of mind a precondition for metacognition?", in: *Synthese*, 2 (2007), 271-95.
- Rochat, P. (2001): "The dialogical nature of cognition". Commentary in *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 66 (2, Serial No. 265), 133-143.
- Rosenthal, D. (1990): "A theory of consciousness", in: N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (ed.), *Consciousness - Philosophical and scientific debates*, Cambridge, MA: MIT Press, 729-53.
- Rosenthal, D. (1993): "Thinking that one thinks", in: A. Burri, (ed.), *Sprache und Denken*, Berlin, New York: de Gruyter, 259-87.
- Tomasello, M. (2008): *Origins of human communication*, Cambridge, MA: MIT Press.

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KO2-F-155)

17:20-17:55 Uhr: Dr. Matthias Wunsch (Wuppertal): „Anthropologische Wenden.

Das Person-Körper-Problem“

Abstract: In der Gegenwartsphilosophie vollzieht sich eine anthropologische Wende, besser gesagt: zwei anthropologische Wenden. Beiden ist das Interesse an der begrifflichen Durchdringung unseres Selbstverständnisses als Menschen im Lichte neuer empirischer Erkenntnisse etwa der Neuro-, Kognitions- und Technowissenschaften sowie der vergleichenden Verhaltensforschung gemeinsam. Der eine Schauplatz, auf dem eine solche Wende erfolgt, ist die analytische Philosophie des Geistes. Zentrale Aspekte sind dabei die zunehmend bedeutende *philosophy of animal minds*, Untersuchungen zur

human nature und zu *human universals* sowie zur Philosophie der menschlichen Person.ⁱ Den anderen Schauplatz einer anthropologischen Wende liefert die (noch weitgehend auf den deutschsprachigen Raum beschränkte) Renaissance der modernen philosophischen Anthropologie insbesondere Helmuth Plessners.ⁱⁱ Dass dessen komplexe Position jahrzehntelang nahezu vergessen war, führte zu einigem philosophiehistorischen Klärungsbedarf;ⁱⁱⁱ das Hauptmotiv für den Rückbezug auf Plessner war je-doch von Anfang an systematischer Art. Zentrale Fragen waren und sind dabei, wie sich in gegenwärtigen lebenswissenschaftlichen, kognitionswissenschaftlichen oder soziologischen Kontexten auf fruchtbare Weise an die moderne philosophische Anthropologie anknüpfen lässt^{iv} und welchen Beitrag diese zum Diskurs der Gegenwartsphilosophie leisten kann.^v

Beide anthropologischen Wendungen vollziehen sich zwar gleichzeitig, aber (soweit ich sehe) komplett isoliert voneinander. Statt der sicher interessanten Frage nach den Gründen dafür nachzugehen, möchte ich hier für die These argumentieren, dass das Ende der Isolation beiden Bestrebungen neue systematische Möglichkeiten eröffnen würde. Dabei beschränke ich mich auf einen einzigen Problembereich: auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Person und Körper, genauer gesagt, zwischen menschlicher Person und menschlichem Organismus, die sowohl in der gegenwärtigen analytischen Philosophie des Geistes als auch in der modernen philosophischen Anthropologie von großer Bedeutung ist.

Im Kontext der analytischen Philosophie, um auf diesem Feld zu beginnen, war es Strawson, der den Personbegriff durch sein anticartesianisches Argument für dessen logische Primitivität auf die Tagesordnung gesetzt hat: Mentale Zustände können überhaupt nicht zu-geschrieben werden, wenn sie nicht *denselben* Subjekten zugeschrieben werden, denen auch körperliche Eigenschaften zukommen.^{vi} Diese Subjekte werden von ihm „Personen“ genannt. Die Frage nach dem ontologischen Verhältnis zwischen menschlichen Personen und ihren Körpern bzw. menschlichen Organismen, die damit an die Stelle des klassischen Geist-Körper-Problems tritt, wird gegenwärtig kontrovers diskutiert. Grob gesagt, stehen sich dabei eine Position, die die Relation zwischen menschlicher Person und menschlichem Organismus als numerische Identität konzipieren möchte^{vii} – „Animalismus“ genannt –, und eine Position gegenüber, die diese Relation weniger strikt fassen möchte. Die am besten ausgearbeitete Variante der zweiten Position ist Lynne Bakers „Constitution-View“.^{viii} Ihre Grundidee ist, dass jede menschliche Person zwar denselben Raum einnimmt wie ein bestimmter menschlicher Organismus, beide aber eine „*unity without identity*“ bilden – analog zu Michelangelos Skulptur *David* und einem bestimmten Stück Marmor in Florenz. Das Marmorstück existiert nicht getrennt vom *David*, sondern – so Bakers Schlüsselbegriff – *konstituiert* ihn, wobei Konstitution schwächer ist als numerische Identität, weil das Marmorstück im Unterschied zum *David* auch in einer Welt ohne Kunst existieren könnte. Der in ontologischer Hinsicht springende Punkt dieser Auffassung ist offenbar die Annahme, dass es Entitäten gibt, für die einige ihrer relationalen Eigenschaften *wesentlich* sind (etwa: „auf-eine-Kunstwelt-bezogen-sein“ für *David*). Solche Eigenschaften sollen es sein, durch die sich die in einer Konstitutionsbeziehung stehenden Entitäten unterscheiden.

Aus Sicht der modernen philosophischen Anthropologie, um auf dieses Feld überzugehen, ist eine Konzeption von Personalität entlang des Gedankens einer Einheit ohne Identität höchst willkommen. Das wird sofort deutlich, wenn man sich den Personbegriff vor Augen führt, in dem Plessners naturphilosophische Anthropologie in den *Stufen des Organischen und der Mensch* kulminiert. Plessner schreibt dort in Bezug auf menschliche Lebewesen: „Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige *ist* Körper, *im* Körper (als Innenleben oder Seele) und *außer* dem Körper als Blickpunkt, von

dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*.^{ix} Wie mit den inkompatiblen räumlichen Metaphern angezeigt wird, ist die Einheit, die personale Lebewesen ausmacht, durch eine dreifache Nichtidentität geprägt. Das Lebendige, das außer dem Körper als Blickpunkt ist, ist mit dem Lebendigen, das Körper ist, und mit dem, das im Körper ist, ebenso wenig identisch wie diese untereinander.

Plessners an einem ontologischen Stufenmodell gewonnener Begriff der menschlichen Person ist reicher als der Bakers. Denn dass Plessner die Einheit der Person nicht nur durch eine einfache, sondern eine dreifache Nichtidentität geprägt sieht, bedeutet, dass er die Körper-Leib-Differenz in ihrem Bestehen und reflexiven Gegebensein in seine Überlegungen zur menschlichen Personalität mit einbezieht. Insoweit die analytische Diskussion zur Personalität diese Differenz unberücksichtigt lässt, bleibt sie unterkomplex. Umgekehrt verfügt speziell Baker über einen gut ausgearbeiteten formalen Konstitutionsbegriff,^x mit dem sich manche begriffliche Unschärfe in Plessners Stufenmodell vermeiden ließe. In der Weiterentwicklung ihrer Position hat Baker von der Allgemeinheit ihres Konstitutionsbegriffs profitieren können und auf dessen Grundlage eine ontologische Konzeption von Artefakten entwickelt.^{xi} Damit hat sie sich den Zugang zu einer allgemeinen ontologischen Stufenlehre eröffnet und entsprechend selbst eine Konzeption von „ontological levels“ vorgelegt.^{xii}

Für die moderne philosophische Anthropologie war Nicolai Hartmann der maßgebliche Ideengeber in ontologischen Grundfragen.^{xiii} In seiner Theorie des „Geistigen Seins“ unterscheidet Hartmann zwischen personalem Geist (menschlichen Personen), objektiviertem Geist (Artefakten) und – beide verbindend – objektivem Geist.^{xiv} Für Plessner ist insbesondere die auch von Hartmann herausgestellte gegenseitige Abhängigkeit, das wechselseitige Tragen und Getragensein von personalem und objektivem Geist von Bedeutung.^{xv} Die für seine philosophische Anthropologie sowie für die Theorie der Personalität überhaupt entscheidende Konsequenz dieser Auffassung besteht in der *These der Unselbständigkeit des personalen Geistes gegenüber dem objektiven Geist*. Auch Baker ist auf diese These – wenngleich sie ihr nicht die nötige Beachtung schenkt – verpflichtet. Denn ihrer Personalitätskonzeption zufolge sind menschliche Personen durch menschliche Organismen konstituiert. Wodurch sie sich von solchen Organismen unterscheiden, muss Bakers eigenem Ansatz nach eine wesentliche, aber *relationale* Eigenschaft sein. Die von ihr vertretene Position, dass Personalität in der Fähigkeit zu einer „First-Person Perspective“ besteht, ist allerdings zu nah am klassischen Selbst-bewusstseins-Paradigma, um dem Rechnung tragen zu können.

Der geplante Vortrag soll vorführen, wie sich die Methodenpotentiale und Argumentationslinien der beiden genannten philosophischen Felder wechselseitig systematisch verstärken lassen. Dabei soll sich zeigen, welche Gestalt ein integrativer philosophisch-anthropologischer Ansatz zum Person-Körper-Problem annehmen müsste. Die zuletzt angedeuteten, die Thematik des objektiven Geistes betreffenden Überlegungen eröffnen am Ende des Vortrags einen systematischen Ausblick: Seit jeher besteht ein anthropologisches Grund-motiv in dem Interesse am „ganzen Menschen“. Die Erweiterung der *philosophy of mind* zu einer Philosophie der menschlichen Person kommt diesem Interesse entgegen – reicht letztlich aber nicht weit genug. Vor dem Hintergrund der heutigen philosophisch-anthropologischen Problemlage steht darüber hinaus der Schritt zu einer *philosophy of spirit* des 21. Jahrhunderts an.^{xvi}

Fussnoten

ⁱ Siehe etwa Roughley, Neil (Hg.), *Being Humans. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*. Berlin-New York 2000. – Hacker, P. M. S., *Human Nature. The*

Categorical Framework. Blackwell 2007. – Lurz, Robert W. (Hg.), *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge 2009.

ⁱⁱ Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928]. Dritte Auflage: Berlin-New York 1975.

ⁱⁱⁱ Fischer, Joachim, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg-München 2008.

^{iv} Lindemann, Gesa 2002, *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*. München 2002. – Krüger, Hans-Peter, *Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen*. Berlin 2010.

^v Krüger, Hans-Peter, *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*. Berlin 2009.

^{vi} Strawson, Peter F., *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*. London 1959.

^{vii} Olson, Eric T., *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*. Oxford-New York 1997.

^{viii} Baker, Lynne R., *Persons and Bodies. A Constitution View*. Cambridge 2000.

^{ix} Plessner, a. a. O., 293.

^x Baker, a. a. O., Kap. 2.

^{xi} Baker, Lynne R., *The Metaphysics of Everyday Life. An Essay in Practical Realism*. Cambridge 2007, 49 ff.

^{xii} Ebd., S. 234 ff.

^{xiii} Hartmann, Nicolai, „Kategoriale Gesetze. Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre“, in: *Philosophischer Anzeiger* I, 2, 1926, 201-266.

^{xiv} Hartmann, Nicolai, *Das Problem des geistigen Seins* [1933], Zweite Auflage: Berlin 1949.

^{xv} Plessner, a. a. O., 303.

^{xvi} Auf Seiten der empirischen Anthropologie wird der Schritt zu einer *theory of spirit* gegenwärtig von Michael Tomasello vollzogen – darin liegt meines Erachtens die zentrale Bedeutung seines Buchs *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt a. M. 2009.

18:15 Uhr **Plenarvortrag: Dr. Judith Burkart (UZH)**
„Beyond Common Descent: The Cooperative Breeding Model of Human Evolution“ (Raum: KO2-F-152)

Abstract: Approaches to identifying the evolutionary origins of the human mind traditionally focus on our closest living relatives, the great apes. Over the last decades, these efforts have shown that many of the traits that hitherto were thought to be uniquely human, must have been present already in the last common ancestor of humans and the other great apes, whereas others are clearly absent. Those traits absent in the other great apes may either be uniquely derived in humans. Alternatively, they may have arisen independently in less closely related species, as a result of convergent evolutionary forces. Here, we suggest that many of the discontinuities between great apes and humans with regard to our ecology, life-history, morphology, psychology and cognition are best understood in the context of cooperative breeding. Cooperative breeding, i.e. a reproductive system in which individuals other than the parents contribute to child rearing, is present in humans but not in great apes, but nevertheless present in some less closely related species. We show that across primates and other mammals, cooperative breeding is systematically associated with increased social tolerance, attentional biases towards monitoring group members, and prosociality. The

same consequences of cooperative breeding must likewise have arisen in our ancestors when they started to engage in shared infant care; they thus don't require a special explanation for their presence in humans, as has been put forward for prosociality. Furthermore, unlike as in other species, these psychological consequences were added to an already great-ape like cognitive system, and we show how this combination crucially paved the way for the emergence of uniquely derived cognitive achievements such as shared intentionality, intentional teaching or language.

Freitag, 11. Mai 2012

09:30 Uhr **Plenarvortrag: Prof. Dr. Martin Meyer (UZH)**
„The Speaking Ape - How Language Evolved in Man“
(Raum: KO2-F-152)

Abstract: The question of how humans acquired language has always attracted the interest of interdisciplinary research. This talk provides a comprehensive review over the most recent developments in diverse scientific fields (anthropology, paleogenetics, cognitive neuroscience, functional neuroanatomy), in which essential insights regarding the origin of human speech and its implications on brain development are discussed. Particularly, my review points out the importance of macroscopic and microscopic neuroanatomical changes during the history of development of the hominins. Primarily, I emphasize the relevance of structural hemispheric asymmetries as well as cortico-cortical connectivities and their relevance for the emergence of symbolic communication and syntactic rules. With respect to the issue of the original modality of human language and the functional equivalent of language in non-human primates, respectively, my talk sketches the evolutionary research on language and stresses the perspective of a gestural instead of a vocal origin. In particular, the concept of “mirror neurons” as the cerebral foundation of imitation and learning is meanwhile considered an important and indispensable part of a plausible model which builds on different previous explanatory approaches.

11:15 Uhr Sektionen (je drei Vorträge à 35 min.)

Mensch-Tier-Differenz (Raum: KO2-F-152)

11:15-11:50 Uhr: Hannes Roesti (Zürich): „Anthropologische Wende oder Zirkel? Zur Existenzialität und den Möglichkeiten eines 'Semantismus'“

Abstract:

1. Anthropologische Wende und Differenz

Geht man davon aus, dass sich seit Schelers Begründung der philosophischen Anthropologie eine anthropologische Wende vollzogen hat (siehe Ausschreibung), werden im Zuge dieser Wende klassische Konzepte des Menschen infrage gestellt. Meines Erachtens ist jedoch Schelers Anthropologie nur Teil einer umfassenden Wende. Der seit der Mitte des 19. Jh. festzustellende Trend zur Biologisierung konstituiert insbesondere die philosophische Anthropologie und lässt sich seinerseits in den Kontext einer allgemeinen Vernaturwissenschaftlichung stellen. Dieser Trend schlägt sich in einer streng analytischen, an Kausalität orientierten Fragestellung nieder: Kausalität ist der Leitbegriff aller Naturwissenschaft, die bis an die Grenze der Quantenphysik kausale

Zusammenhänge beschreibt. Ein solcher Ansatz betrachtet die Natur als mechanisch-kausaler Zusammenhang. Vor diesem naturwissenschaftlichen Hintergrund wird nun die Frage nach der anthropologischen Differenz erneut gestellt. Indes kann diese Frage für sich und unabhängig von der genannten Wende thematisiert werden. Da die Frage nach dem menschlichen Wesen in den klassischen Konzepten verhaftet ist, bietet es sich an, zunächst vom Anthropologischen, überhaupt von der Problematik der (biologischen) Klassifikation abzugehen: Anstatt sich direkt auf den Menschen als exklusive (biologische) Kategorie zu beziehen, soll vorerst und grundlegend gefragt werden, ob unter den (Lebe-)Wesen eine sich gegen graduelle und damit quantitative Unterschiede abhebende qualitative, eine exklusive Differenz auszumachen ist. Die gesuchte Differenz soll in einer exklusiven Eigenschaft bestehen. Insgesamt stellen sich drei Fragen:

1) Was ist die exklusive Eigenschaft?

2) Welchen (Lebe-)Wesen wird die exklusive Eigenschaft zugesprochen?

3) Was sind die konstitutiven Bedingungen der exklusiven Eigenschaft?

Die Fragen 2) und 3) richten sich nach der in 1) thematisierten exklusiven Eigenschaft.

2. Exklusive Differenz: Existenzialität

Bei der gesuchten exklusiven Differenz handelt es sich meines Erachtens um eine Eigenschaft, die in der Philosophie des Geistes allgemein zu den Qualia gezählt wird. Damit wird ein Terrain betreten, das dem kausalen Ansatz der Naturwissenschaft prinzipiell unzugänglich ist: Zur Beschreibung dieser Qualia bedürfen wir phänomenologischer Kategorien. Qualia haben zwar oft ein mechanisch-kausal beschreibbares Korrelat, sie können aber in ihrem unmittelbaren und expliziten Wirken, in ihrer eigentümlichen Qualität, nicht kausal erfasst werden. Indes wird hier nicht über den Status der Qualia verfahren, sondern das *factum brutum* hervorgehoben, dass es Wesen gibt, die solche Eigenschaften „haben“. Wir gehen davon aus, dass dazu auch Wesen gehören, die wir gewöhnlich als „Tiere“ klassifizieren. Innerhalb oder gegenüber diesen Zuständen möchte ich ein ausgezeichnetes Quale als exklusive Differenz vorschlagen: die Existenzialität. Von Existenzialität ist die Rede, wenn sich ein Wesen sowohl seiner physischen, etwa seiner biologisch-vitalen, als auch seiner psychischen Existenz bewusst ist. Existenzialität beinhaltet damit nicht nur das abstrakte Grenzbewusstsein von physischem wie psychischem Existieren und Nichtexistieren, sondern darüber hinaus gerade das Bewusstsein der eigenen Existenz und deren Endlichkeit, d.h. der Möglichkeit des eigenen Todes. In diesem Bewusstsein eröffnet sich nicht nur die Dimension der alltäglichen, linearen Zeitvorstellung, sondern auch die Dimension von Geschichte und des eigenen Lebenszusammenhanges. Insgesamt liegt darin ein transzendierender Selbstbezug, dem unmittelbar das Erlebnis der Angst einhergeht: Gerade das an sich abstrakte Angsterlebnis – nicht zu verwechseln mit einem Erlebnis konkreter Furcht – ist Ausdruck der Existenzialität. Ein naturwissenschaftlich orientierter Ansatz muss sich im besten Fall damit begnügen, das physische Korrelat der existenzialen Eigenschaft bzw. des Erlebniszustandes der Angst mechanisch-kausal, z.B. neurologisch oder behavioristisch, zu beschreiben. Die Existenzialität als solche, ihr immer privater Erlebnisgehalt, bleibt der Naturwissenschaft verschlossen: Gerade im Zuge der anthropologischen Wende will insbesondere die Frage nach den konstitutiven Bedingungen der exklusiven Eigenschaft naturwissenschaftlich beantwortet werden, während ein mechanisch-kausaler Ansatz aus rein methodischen Gründen der Existenzialität selbst eine gerechte Behandlung schuldig bleibt und allenfalls in einem problematischen Reduktionismus resultiert. Hinzu kommt, dass sowohl diese Frage als auch die empirisch ausgerichtete Tier-Mensch-Roboter-Debatte aus verschiedenen, von der Philosophie des Geistes seit Descartes

dargelegten Gründen problematisch sind. So ist es beispielsweise denkbar, dass ein Roboter entwickelt wird, der alle naturwissenschaftlich messbaren Anzeichen von Existenzialität zeigt, ohne dass damit bereits entschieden wäre, ob der Roboter das existenziale Erlebnis auch wirklich empfindet oder bloß die entsprechenden äußeren Merkmale aufweist.

3. Existenziale Methode: Semantismus

Aus diesen Gründen soll die mechanisch-kausale Betrachtungsweise der Welt und die insgesamt an Kausalität orientierte Suche nach der anthropologischen Differenz holistisch erweitert werden. Ein solcher ganzheitlicher Ansatz bezieht sich nicht primär auf das existenziale Wesen als mechanisch-kausal beschreibbarer Automat, sondern interessiert sich für dasselbe als aus seiner Existenzialität heraus (be-)deutendes und sinnschaffendes Wesen. Dieser als „Semantismus“ eingeführte Ansatz betrachtet das existenziale Wesen hinsichtlich seiner „(Be-)deutsamkeit“. Diese steht in enger Beziehung mit der existenzialen Angst. Letztere ist Ausdruck davon, dass sich ein Wesen in der Sphäre der (Be-)deutsamkeit aufhält, sich der Möglichkeiten der eigenen Existenz und Nichtexistenz bewusst, so raum-zeitlich „frei“ gestellt und überhaupt geschichtlich ist. Letztlich scheint es diese Angst zu sein, die nach einer anthropologischen Differenz fragen und Bedeutung bzw. Sinn beispielsweise in einer mechanisch-kausalen Weltbetrachtung finden lässt. Dass ein Wesen nach seiner Differenz und damit seiner Definition fragt, diese Differenz und Definition (be-)deutend und sinnschaffend sucht – dies ist, wenn nicht überhaupt die anthropologische, so mindestens Ausdruck der existenzialen Differenz. Der Semantismus übt primär Kritik an der rein mechanisch-kausalen Methode. Geltung und Nutzen dieser Methode wie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis werden nicht bestritten; jene soll jedoch um einen komplementären Ansatz ergänzt, die naturwissenschaftliche Erkenntnis dadurch erweitert und selbst existenzial expliziert werden.

4. Anthropologischer Zirkel

Mir scheint, als münde das schon in Schelers Anthropologie angelegte mechanisch-kausale Denken aus methodischen Gründen in eine Krise: Hier ist ein existenziales Wesen vor ein Problem gestellt, das in unmittelbarem Zusammenhang mit der mechanisch-kausalen Betrachtungsweise steht. Diese kann seiner Existenzialität nicht gerecht werden, ist umgekehrt in ihrem (be-)deutenden und sinnschaffenden Ansatz vielmehr Ausdruck dieser Existenzialität. Insofern erweist sich die im Rahmen der anthropologischen Wende gestellte Frage nach einer anthropologischen Differenz als anthropologischer Zirkel. Dieser weist jedoch über sich hinaus bzw. in sich zurück: Das hier nach sich selbst fragende Wesen ist sich im Moment seines Fragens als Fragendes verborgen und insofern auf die seinem Sich-selbst-fraglich-sein zugrunde liegende Existenzialität verwiesen. Die existenziale Differenz kann höchstens indirekt und damit unzureichend mechanisch-kausal erschlossen werden, weshalb sie immer (auch) eines ihr gemäßen, eines phänomenologisch-existenzialen oder eben semantischen Ansatzes bedarf. Erst auf dieser Grundlage kann die Frage nach dem (rein) Anthropologischen, nach dem Trans- und Posthumanen wie auch nach dem Status verschiedener klassischer Konzepte wieder gestellt werden.

Mensch-Tier-Differenz (Raum: KO2-F-152)

11:55-12:30 Uhr: Prof. Dr. Andreas Brenner (Basel): „Animalanthropologie. Plessners Grundlegungen zur Verabschiedung der Anthropologie“

Abstract:

1. Neue Begriffe zum Verständnis des Menschen

In seiner Hermeneutik zum Sinn der Sinne,¹ der „Deutung des mimischen Ausdrucks“² und zur Positionalität, die in dem Begriff der Exzentrizität gipfelt,³ legt Helmuth Plessner in gerade fünf Jahren die Grundlagen zu einem neuen Blick auf den Menschen. Plessners Überlegungen bestechen auch heute noch durch ihren Beobachtungsreichtum und ihre sprachliche Prägnanz; zugleich aber enttäuschen sie in einem entscheidenden Punkt:

2. Alte Fronten

Wer gehofft hatte, dass der Philosoph mit Kenntnissen der Zoologie sein Aufklärungsprogramm so weit treiben würde, dass er auch aus der gängigen Kontraststellung *Mensch vs. Tier* befreien würde, sieht sich enttäuscht: Es bleibt dabei, dass das Tier als das Andere des Menschen erhalten muss. So arbeitet auch Plessner, zwar mit neuem Vokabular und mit neuen Einsichten, an der Sonderstellung des Menschen. So wird beispielsweise allein dem Menschen und nur dem Menschen ein Sinn für die Sinne unterlegt. Die Tiere, um von den Pflanzen gar nicht zu reden, erweisen sich demnach als tumbe Kreatur, die nicht weiß, wie ihr geschieht.

Bereits die Arbeiten von *Jakob von Uexküll* haben hier einen reicheren Blick auf das Tier vermittelt.⁴ Und auch Plessners unmittelbare Zeitgenossen *Ludwig von Bertalanffy* und *Adolf Portmann* arbeiten unter teilweise Bezug auf von Uexküll an einer Weitung des Verständnisses der Welt des Lebendigen, welche eine Vereinseitigung vermeidet, wie sie Plessner in seiner Betonung der exklusiven Leistung des Menschen betreibt. Diese Vereinseitigung wird implizit zunehmend zu einer Belastung für Plessners Theorie.

3. Der Mensch ist gebrochen

Zentrales Motiv von Plessners Anthropologie ist seine Beschreibung der Exzentrizität des Menschen. Dem Tier kommt dazu eine explikative Funktion zu: Das Tier ist, so wie es Plessner beschreibt, ein Mitte-Wesen.⁵ Aus dieser Position heraus erlebt das Tier seine Umwelt, also Fremdes, aber auch Eigenes, es kann also Bezüge zu sich als Ausgangspunkt dieses Erlebens herstellen, ohne, und das erscheint Plessner wesentlich, dabei *sich* zu erleben. Das ist die Beschreibung des Tieres, die Plessner aufbaut, um im Kontrast dazu den Menschen beschreiben zu können: Genau das, was dem Tier hier fehlt, nämlich das reflexive Moment, das schreibt Plessner dem Menschen zu. Der Mensch erlebt im Erleben sich als denjenigen, der hier erlebt. Und darin nimmt der Mensch die gegenüber dem Tier *höhere Stufe* ein: Das bedeutet, der Mensch ist, wie das Tier, Mitte, er lebt, wie das Tier aus dieser Mitte heraus *und* er erlebt diese Mitte. Damit aber ist der Mensch, und das macht das Paradox seiner Situation aus, über seine Mitte *hinaus*.⁶

Und nun wird auch die vermeintliche Spitzenstellung des Menschen deutlich: Getreu dem Stufenmodell, nach der jede organische Organisationsform ihre vorangegangene Organisationsstufe in sich enthält, das Tier also die der Pflanze und der Mensch diejenige des Tieres, zeigt sich, dass der Mensch in diesem Sinne wirklich die „Krone der Schöpfung“ darstellt, denn eine weitere Steigerung ist undenkbar. Warum? „Eine weitere Steigerung“, sagt Plessner, „ist unmöglich, denn das lebendige Ding ist jetzt wirklich hinter sich gekommen.“⁷

4. Anthropologie des gespaltenen Menschen

Man erkennt in dieser Aussage bereits die *Sonderstellung*, die dem Menschen hiernach zukommt und die Plessner in seinen späteren Arbeiten, die die Anthropologie auch explizit im Titel führen, immer wieder auszubauen versucht.

Die Zentrität des Tieres macht, dass das Tier gleichsam in sich ruht und damit den Eindruck des Bei-sich-seins vermittelt. Wir sehen jetzt warum: Außer sich zu sein, exzentrisch positioniert zu sein, ist, wie Plessner weiter ausführt, die Voraussetzung für das Erleben des Inneren: Erst das Außen, macht die Innenwelt erlebbar.⁸ Aber auch auf dieser Stufe der Organisationsform wird ein Preis fällig, der auf der vorangegangenen noch nicht zu verzeichnen war: Der Mensch ist ja nicht nur exzentrisch, sondern auch zentrisch (die Lehre aus der Stufenfolge) und dieser zwiefache Zustand – Plessner bezeichnet ihn als „*Doppelaspekt*“ der menschlichen Existenz – bedeutet: er ist *gebrochen*.⁹ Das Selbstsein des Menschen durchzieht, wie Plessner sagt, eine „*fundamentale Spaltung*“.¹⁰ Diese vermeintliche Spaltung arbeitet Plessner an schönen, aber nicht unproblematischen Bildern heraus, so etwa dem des Lächelns.¹¹ In diesen Untersuchungen wird nun nicht alleine die Sonderstellung des Menschen bestärkt, sondern zugleich auch die Spaltung innerhalb des Menschen vorangetrieben: Das Maß bildet auch bei Plessner der mental gesunde erwachsene Mensch: Säuglinge und Debile vermag Plessner in seiner Anthropologie nicht positiv abzubilden.

5. Wider den Reduktionismus und für eine Animalanthropologie

Der Reduktionismus, der die Vernachlässigung großer Bereiche des Menschlichen zur Folge hat, ist Resultat der Beschreibung der tierischen Positionalität, zu der Plessner die menschliche Positionalität in Kontrast zu bringen versucht. Ursache dieser Reduktion ist das Stufenmodell, also Plessners vermeintlich kongenialer Blick auf das Lebendige. Stufen markieren eindeutige Barrieren, signalisieren genau angebbare Unterschiede eines Höher und eines Tiefer. Im statischen Stufenmodell ist kein Platz für Uneindeutiges, für ein Dazwischen, für ein Sowohl-als-auch, für den Übergang.

Damit aber gibt Plessner die Natur des Lebendigen auf, die sich nur in dieser nicht-statischen Weise denken lässt. Der nicht-statische Blick auf den Menschen bringt dann nicht nur den Menschen, sondern das Lebendige unverkürzt in Sicht; diese Sicht wird hier als *Animalanthropologie* bezeichnet. Darunter soll nun eine Lehre vom Menschen verstanden werden, die ohne die Tiere und ohne die Pflanzen nicht ist, und die dabei nicht, wie es im Ansatz Plessners der Fall ist, Tiere lediglich zum Zwecke der eigenen Selbstfindung braucht und damit missbraucht. Animalanthropologie macht mit dem Verweis auf den *animus* dabei auch schon im Begriff auf Gemeinsames, statt auf Trennendes aufmerksam.

Fussnoten

¹ Helmuth Plessner 1923: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. In: Gesammelte Schriften Bd. III, Frankfurt/M. 1980.

¹ Helmuth Plessner 1925: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs. In: Gesammelte Schriften Bd. VII, Frankfurt/M. 1982, S. 67-130.

¹ Helmuth Plessner 1928: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: Gesammelte Schriften Bd. IV, Frankfurt/M. 1981.

¹ Jakob von Uexküll 1909: Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin.

¹ Helmuth Plessner 1928: 360.

¹ Helmuth Plessner 1928: 364.

¹ Helmuth Plessner 1928: 363.

¹ Helmuth Plessner 1928: 368.

Mensch-Tier-Differenz (Raum: KO2-F-152)

12:35-13:10 Uhr: Astrid Kottmann (Zürich): „Anthropologische Differenz: nur Spezies-Unterschied oder unterschiedliche Lebensformen?“

Abstract: Eine dringliche Herausforderung für die heutige Anthropologie ist die Frage nach der Abgrenzung vom Tier. Denn 'Anthropologie' ist etwas anderes, je nachdem, wie diese Abgrenzung verstanden wird: fragen wir in der Anthropologie nach einer Spezies, der Spezies Mensch und ihren Eigenheiten,¹ oder fragen wir nach einer menschlichen Lebensform, die sich grundsätzlich von allem tierischen Leben unterscheidet, so wie wir etwa 'Pflanzen' und 'Tiere' unterscheiden? Letzteres suggeriert die philosophische Tradition, mit der Einteilung 'Pflanze' - 'Tier' - 'Mensch'. Zudem gibt es noch eine dritte Möglichkeit: dass wir eine 'Lebensform' ausmachen können, deren Vertreter gewisse Fähigkeiten haben, die aber grundsätzlich auch Tieren zukommen könnten. Der Mensch wurde diese Lebensform dann lediglich in prominenter Weise vertreten. Meine These ist, dass der Unterschied zwischen Pflanze und Tier genauer betrachtet werden kann, um daraus Ansätze für den Umgang mit einer anthropologischen Differenz zu gewinnen. Denn die Pflanzen-Tier-Differenz ist offensichtlich mehr als eine Spezies-Differenz; ich werde dies eine Differenz zwischen 'Lebensformen' nennen. Wenn wir diese Art von Differenz abstrakt fassen können, wird sich zeigen, ob wir die anthropologische Differenz in einem entsprechenden Modell fassen können oder aber gerade nicht. Wie ist ein Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren begrifflich fassbar? Wenn Pflanzen Licht oder Wasser registrieren und sich entsprechend verhalten, dann ist dies bei ihnen nicht zu trennen vom Stoffwechselprozess. Zum Beispiel das Wenden nach der Sonne und Photosynthese oder Reifeprozesse können zwar von uns, wenn wir analytisch vorgehen, getrennt werden, sind aber nicht verschiedene Aktivitäten der Pflanze. Auch wenn die Pflanze ihre Wurzeln nach dem Wasser streckt, nimmt sie zugleich 'Nahrung' auf.² Anders beim Tier; auch dieses kann sich zwar nur ernähren, indem es durch Wahrnehmung mit seiner Umgebung in Beziehung tritt, d.h. auch beim Tier besteht ein Zusammenhang zwischen Nahrungsaufnahme und Wahrnehmung, aber im Gegensatz zur Pflanze kann das Tier wahrnehmen ohne sich zugleich zu ernähren. Ist der Hund etwa übersättigt, dann nimmt er den Geruch der Wurst zwar wahr, wird sie jedoch nicht fressen. Dem entspricht, dass das Tier Sinnesorgane und davon unterschiedene Stoffwechselorgane hat.

Wenn wir abstrakt beschreiben, was die Differenz zwischen den Lebensformen Pflanze und Tier ausmacht, lässt sich festhalten, dass eine Aktivität in verschiedene Aktivitäten auseinander tritt. Dies ermöglicht, dass wir diese Lebensformen begrifflich klar voneinander trennen können, dass aber zugleich 'Übergangs-Spezies' denkbar sind, bei denen beide Arten von Aktivitäten (sowohl 'vereinigte' als auch 'auseinander getretene') vorkommen. Um herauszufinden, ob die anthropologischen Differenz auch 'Lebensformen' trennt, werde ich Unterschiede zwischen sogenannten 'Tieren' und 'Menschen' erläutern und fragen, ob diese, abstrakt betrachtet, in einem analogen Modell fassbar sind. Bei dieser Erläuterung zu den Fähigkeiten von Tieren und Menschen kann ich hier nur zwei philosophische Allgemeinplätze oberflächlich skizzieren.³ Alle Tiere haben Sinnesorgane (mindestens den Tastsinn) und nehmen wahr. Viele unserer Wahrnehmungen sind propositional verfasst; wir können etwa sehen dass 'der Tisch drei Beine hat'. Damit nehmen wir etwas wahr, von dem wir eine Vorstellung haben, die nicht von unserem Wahrnehmen abhängt. Dass eine andere Person demselben Tisch einfach vier Beine zuschreibt, ist nicht möglich – beziehungsweise nur, wenn einer sich täuscht. Aber wir kennen auch eine andere Art von Wahrnehmung, die gemeinhin auch 'Tieren' zugeschrieben wird. Etwa, wenn wir frieren.

Wenn wir frieren ist über die Temperatur per se noch nichts gesagt. Einer anderen Person kann am selben Ort, im gleichen Moment heiß sein, ohne dass sich einer täuscht.

Denn das Subjekt hat beim Empfinden keine von seiner subjektiven Empfindung unabhängige Vorstellung von dem, was es empfindet. Natürlich hat es trotzdem eine Vorstellung davon, dass es empfindet, es friert ja eben. Aber die Vorstellung des Subjekts und die Vorstellung vom Gegenstand sind hier nicht trennbar.

Nicht nur beim Erfahren unserer Umwelt unterscheiden wir uns von den sogenannten 'Tieren' sondern auch beim Umgang mit der Umwelt. Immer wieder wird über den vielfältigen Werkzeuggebrauch von Tieren gestaunt.⁴ Für uns sind Werkzeuge selbstverständlich. Da wir uns beim Handeln gemeinhin vorab das Ziel vorstellen, können wir uns entsprechend überlegen, welche Werkzeuge uns helfen könnten. Wenn Werkzeuge bei 'Tieren' erstaunen, heißt das, dass wir grundsätzlich davon ausgehen, dass sie sich nicht vorab das Ziel ihres Tuns vorstellen. Auch wir kennen ein Tun, dem nicht ein vorgestelltes Ziel vorhergeht. Wenn ich dem Schreien meines Kindes in das andere Zimmer folge, dann tue ich etwas ohne vorangehende Vorstellung. Und wenn ich eine Melodie vor mich hin singe, dann folge ich oft nicht einem Vorsatz. Und dennoch werde ich beim Zimmerwechsel eine Vorstellung davon haben, was ich tue. Das heißt, bei solchen Aktivitäten fallen meine Aktivität und meine Vorstellung dieser zusammen – es gibt hier keine unabhängige Vorstellung des Ziels. Denkbar ist, dass viele 'Tiere' genau in diesem Sinne Dinge 'tun'. Ich würde gerne die These erläutern, dass es bei einer 'wahrnehmenden Lebensform' (den sogenannten Tieren) ein 'Vorstellen' gibt, das nicht vom Akt des Wahrnehmens oder von ihrem Tun zu unterscheiden ist, während es eine Lebensform gibt (die wir teilweise - ausüben), in der Wahrnehmung und Vorstellung des Gegenstandes oder Handlung und Vorstellung des zu erreichenden Zwecks auseinander treten.

Bereits unsere Beispiele zeigten indirekt, dass die 'anthropologische Differenz' – in diesem Sinne erläutert – keine Spezies-Differenz meinen kann. Denn sowohl die 'Spezies Mensch' wäre teilweise in der 'wahrnehmenden Lebensform' anzutreffen als auch gewisse Tier-Spezies zuweilen dort, wo das Vorstellen unabhängig vom Erfahren oder vom Tun auftreten kann. Trotzdem ist noch nicht klar, ob es sich im gleichen Sinne um eine Differenz zwischen Lebensformen handelt wie bei der Pflanzen-Tier-Differenz. Wir treffen zwar auch ein 'Auseinandertreten' an; hier aber von Vorstellen und Erfahren bzw. Tun, also nicht von unterschiedlichen Aktivitäten (Wahrnehmung und Stoffwechsel). Daher ist es vorerst naheliegend anzunehmen, dass es sich zwar um eine begrifflich fassbare Differenz handelt, die als solche Gegenstand der Philosophie ist (und nicht wie eine Spezies-Differenz Gegenstand der Biologie), die aber möglicherweise 'geringer' ist als die Differenz zwischen Pflanze und Tier.

Geschichte der Philosophie (Raum: SOE-F-9)

11:15-11:50: Juhani Steinmann (Zürich): „Welche Stellung hat der Mensch im Kosmos?“

Abstract: Im Zuge der anthropologischen Wende, die sich gleichermaßen sowohl in der Philosophie als auch in den empirischen Wissenschaften vollzogen hat, gilt es, um der Frage nach dem Menschen adäquat zu begegnen, den Menschen gerade auch über seinen unmittelbaren Horizont seiner Lebenswelt hinaus ebenso mit in seiner Stellung im Kosmos zu konfrontieren. Erst der stille Blick empor zum bestirnten Himmel über uns, der sich uns würdevoll in seiner Unermesslichkeit darbietet, ermöglicht es, den Menschen in seiner originärsten Relation zum Sein zu betrachten, id est der Faktizität seiner Geworfenheit in diese Welt. Die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos lässt sich damit als die grundlegendste Frage an das Wesen des Menschen konstatieren, sind doch alle weiteren Erörterungen in deren Kontext eingebettet. Blaise Pascal

beschreibt in seinen *Pensées* eindringlich, welch einer ungeheuerlichen Dimension der mit dem Kosmos konfrontierte Menschen de facto ausgesetzt ist: „Wenn ich sehe, wie blind und elend die Menschen sind, wenn ich bedenke, dass das ganze Weltall stumm und der Mensch ohne Einsicht sich selbst überlassen ist wie ein Verirrter in diesem Winkel des Weltalls, ohne dass er wüsste, wer ihn dorthin gebracht, was da zu tun ist, noch was ihm widerfahren wird, wenn er stirbt, und bedenke, wie unfähig er ist, irgend etwas gewiss zu wissen, dann überkommt mich ein Grauen (..)“. Gleichwohl bleibt der Mensch vor diesen unendlichen Weiten nicht völlig entgeistert zurück, ist er doch in der Lage, sich seiner Lage im Kosmos reflexiv zu gewahren. So schlägt das ewige Verblüffen aus der Unermesslichkeit des Kosmos in das dem Menschen Eigenste zurück, sein Bewusstsein. Der Mensch, dieses „denkende Schilfrohr“, sieht sich dem Kosmos nicht mehr bloß als kaum wahrzunehmende Randerscheinung ausgesetzt, sondern weiß nunmehr um seine ontologische Unverzichtbarkeit für den Kosmos selbst. Wo bei Schelling die Natur selbst erst im Menschen „die Augen aufschlägt“ und so „zu sich kommt“, sich also aus ihrem blinden Schlummer im Menschen erst befreit, da rückt Schopenhauer den Menschen als Subjekt explizit als den Träger der Welt in das Selbstbewusstsein der Menschen. Die gegenseitige transzendente Bedingtheit des Objekts an das Subjekt und vice versa erzeugt als Vorstellung des Bewusstseins erst die Welt. Der Mensch also als das „Mass aller Dinge, des Seienden für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein“, wie es der Homo-Mensura-Satz des Protagoras proklamiert? Zumindest lässt sich nicht negieren, dass sich selbst die Einsicht der Bedeutungslosigkeit des Menschen angesichts der Unermesslichkeit des Kosmos notwendig als ein menschlicher Gedanke manifestiert und damit immerzu an dessen epistemologische Kategorien gebunden bleibt. Der Mensch dauert so notwendig als der absolute Gradmesser für den Kosmos fort, dessen Dimension nicht bestünde, wäre der Mensch nicht das Maß der proportionalen Kleinheit im Verhältnis zu besagter Größe des Kosmos. Der Mensch, jenes aus „Sternenstaub“ bestehende Wesen, ist also zugleich empirisch im ungeheuerlichen Raum des Kosmos situiert wie der Kosmos alleine in den neuronalen Prozessen des menschlichen Gehirns ruht. Diese epistemologische Disposition, die von der komplexesten durch die Evolution erzeugten Form der Fähigkeit zur Selbstreflexion herrührt, verschafft dem Menschen explizit eine Sonderstellung unter allen uns bekannten Lebensformen. Wie schreibt doch erneut Pascal: „Die Größe des Menschen ist groß, weil er sich als elend erkennt. Ein Baum weiß nichts von seinem Elend.“

Geschichte der Philosophie (Raum: SOE-F-9)

11:55-12:30 Uhr: Arantzazu Saratzaga: „Vom Mutter-Tier bis zum Muttermensch: Die Matrix als der grosse Signifikant der anthropologischen Wende“

Abstract: Das sogenannte Leitmotiv Mensch/Tier vollzog im Rahmen der hegelianischen Diskussion das Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte¹, danach wurde sein Wert durch den Nihilismus auf die Probe gestellt. Nach dem radikalen Materialismus der 1970-er bei Deleuze wird dieses Leitmotiv nun im Zusammenhang mit der Diskussion von Agamben² wieder an Interesse gewinnen, in der es um einen Zeitgeist geht, in dessen Rahmen die anthropologischen Fragen richtig gestellt werden.

Tier und Mensch gehören nicht der gleichen Familie an. Die ersten naturwissenschaftlichen Forschungen beweisen, wie Mensch und die Tier sich durch die Verschiedenheit des Phylums unterscheiden.

Von der Analyse des „Verwandtschaftssystems“ ausgehend ist es so, dass der außerordentliche Warenaustausch immer ein inneres Stadium markiert, und zwar durch die Tatsache, dass die Frauen nach der Regelung der Exogamie die innere Kohärenz der Gattung erhalten. Elisabeth von Samsonow zufolge ist die ausführende kritische Analyse des Totemismus die exogamische Regelung, die die Frau innerhalb der Andersheit³ festsetzt. Sie stellt das Mutter-Tier als die Vorstellung dieser Beziehung innerhalb der Homo-Familie dar. „Die symbolische Ordnung der 'Mutterheit' kultiviert deshalb die Öffnung zum Transhumanen und integriert das Tier als Sozium“⁴ – immer dann wenn die symbolische Ordnung der Mutterheit nicht der Mutter entspricht. Elisabeth von Samsonow identifizierte die Mutter als erstes Differenzierungsmerkmal des Geschlechts. Immer wenn die Frau einen Modus der exzentrischen Hominisation ausdrückt, findet im Tier die innere Unterscheidung der Menschen in weibliche und männliche statt. Sie enthält den ersten Unterschied, den ersten kategorialen Unterschied. Das Weibliche, sofern es „Mutterheit“ ist, wird nur deshalb Ursprung und Referenz beider Geschlechter, weil es als zugleich dem Tier äquivalent und von diesem abgehoben erfasst wird.

Trotzdem ist es notwendig, die ontologische Differenz des Prozesses anzudeuten. Obwohl in dem Tier die Differenzierungen des Geschlechts festgesetzt ist und die Frau aufgrund der Beziehungsregeln mit der äußerlichen Familie in Verbindung mit dem Tier steht ist es die Mutterheit – die Referenz beider Geschlechter – die die Unterscheidung vom Mann darstellt. Ich würde trotzdem, wie Deleuze und Guattari, auf den Gedanken des Tier-Werdens, bzw. in Bezug auf den Menschen auf die Homo-Familie setzen. Ohne von der totemistischen Regelung auszugehen, sondern lediglich hinsichtlich der Tier/Mensch-Höhlenmalerei und ihrer weiblichen repräsentativen Demarkation, würde ich die Tier/Frau-Differenzierung an die erste Stelle der Differenzierungen zwischen Mensch und Tier stellen, nicht aber zwischen die Geschlechter. Wir kommen zu dem Punkt, wo der Homo, also Tiere und Menschen, zu derselben Gruppe oder Familie gehören. Es gab keinen fremden Imperativ zwischen Tieren und Menschen, außer der Tatsache, dass die ersten Repräsentationen den tierischen und weiblichen Merkmalen entsprechen. Die Mutterheit ist die übertragende Differenzkomponente, dank derer die Unterscheidung, also Trennung innerhalb des Phylums und des ödipischen Komplexes dargestellt wird.

Im Sinne dieser Argumentation werden die folgenden Punkte ausgearbeitet:

- I. Phylum und Bündnis bei Tier/Mensch/Pflanzen/Herde: In den vor-schriftlichen Gesellschaften wird die Information durch die Verwandtschaftssysteme und Regelungen übermittelt (Mc. Luhann).
- II. Analyse der Kontinuitäten und Diskontinuitäten des Phylums.
 - a. Mutter-Tier: Inschrift des Phylums. Diskontinuitäten zwischen Pflanzen und Tieren. Jäger und Regenerierungsmithologie.
 - b. Mutter-Mensch: Inschrift der Welt. Ohne Mutter-Mensch ist der Mensch kein Sein-in-der-Welt.
- III. Ontologische Differenz des Homo Sapiens: Die sogenannte ökologische Nische (Heidegger) setzt den Abbruch des Phylums voraus, welche vom Matrix-Signifikant hervorgebracht wird.
- IV. Ein transhumanistischer Gedanke soll die Kontinuitätslinie des Phylums betrachten. Die neotonische Operation und das Matrixiale als Übertragungskanal.

Fussnoten

¹ Obwohl das Thema der Differenzierung Mensch/Tier sich inhaltlich auf ein klassisches philosophisches Problem bezieht (Aristoteles, Platon etc.), ist es unvermeidlich, dass in bestimmten Epochen die eine oder andere Disputation Dominanz hat. So ist die französische Schule der *École des Hautes Études*, an der auch Professoren wie Kōjeve tätig waren, stark von der hegelianischen Philosophie beeinflusst. Aus dieser Schule sind wichtige Nachfolger wie die folgenden hervorgegangen: Raymond Queneau, Georges Bataille, Jacques Lacan, Pierre Klossowski, Roger Caillois, Patrick Waldberg, Taro Okamoto, Jean Wahl, Eric Weil, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Brice Parain, Raymond Aron, Hannah Arendt und Günther Anders.

² Agamben, G. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino 2002.

³ Die weibliche Identität, die sich in Bezug auf die Schlange herstellt, also in einem proto-hegelianischen Sinn im Durchgang durch eine archaische Andersheit, wird diese Andersheit in der Gestaltung der sozialen Bindekräfte explizieren. Zunächst wird die in der Form eines verehrungswürdigen Tieres symbolisierte „Mutter“ zur Konstruktion stimmiger Aszendenz herangezogen und dann in einer Verallgemeinerung der ursprünglichen „Heimlichkeit im Fremdartigen“ das Exogamiegebot formuliert. Die Exogamie bestätigt, dass die Erscheinungsweise des Intimen das Fremde ist. Wenn es das Experiment der matrilinealen Gesellschaft war, das Präöipale auf Dauer zu stellen, dann wird die Logik der Beziehungen gerade nicht in einem Bruch mit der ursprünglichen Bindung an die Mutter ihr Prinzip haben, der für den Elektra-Komplex als verbindlich angenommen wird. Von Samsonow, a. a. O., S. 64ff

⁴ Von Samsonow, a. a. O., S. 64ff

Geschichte der Philosophie (Raum: SOE-F-9)

12:35-13:10 Uhr: Mariagrazia Granatelle (Pisa/Paris-Est): „Orribili bestioni et natura poetica: figures d'une anthropogenèse dans la philosophie de Giambattista Vico“

Abstract: Depuis la fin du XIX siècle, la philosophie de Giambattista Vico n'a pas cessé d'apparaître comme une des sources vives des sciences humaines, en même temps que comme une des premières grandes critiques modernes de la mécanisation de l'image du monde et de l'homme. La défense, par Vico, des droits de l'imagination, de la sensibilité et de la mémoire (rejetées par le cartésien en tant que maîtresses d'erreur) signifie que, au-delà de l'efficacité d'une méthode scientifique fondée sur l'emploi des mathématiques, il faut rechercher des autres modes d'approche du réel dans sa richesse et sa diversité. Comme le remarque Vico dans son autobiographie, la parole logico-rationnelle «n'était d'aucune utilité à la philosophie de l'homme», parce que elle ne permet pas d'apprendre les différentes manières dont l'homme a vécu et continue de vivre, dont il s'est créé et continue à se créer lui-même, à se faire homme. Ce qui rend possible cette position originale, c'est le sens nouveau donné par Vico au travail de la poésie, prise au sens premier de création (poiesis), c'est-à-dire d'un faire dont la dignité et la richesse défient la fiction, puisque c'est le faire même des «choses humaines». Avec une hardiesse épistémologique qui commence seulement à être comprise aujourd'hui, Vico fait plus que prendre le parti des studia humanitatis: la puissante originalité de sa position le conduit à faire de la «logica poetica» le caractère essentiel de la cognition proprement humaine. «Clé maîtresse» de la Scienza Nuova c'est l'hypothèse que «les premiers peuples du monde païen, par une nécessité de nature qui est démontrée, furent poètes et parlèrent par caractères poétiques.» Dans ce cadre, le but de cette contribution est l'étude du mécanisme cognitif sous-jacents à la fabrication de ces caractères poétiques. On verra que l'hypothèse vichienne se montra particulièrement fécond dans la sphère d'une anthropogenèse qui raisonne à partir des «enfants du genre humain naissant». Au même temps on reconnaîtra à l'idée vichienne de «logica poetica» le mérite d'éclairer sur la différence anthropologique entre l'homme et l'animal. De cette

différence Vico donne une illustration dans l'un des plus importantes scènes de la *Scienza Nuova*. En se demandant comment une pensée proprement humaine émergea chez ceux qu'il nomme *orribili bestioni*, c'est-à-dire chez les grosses bêtes qui furent nos ancêtres, Vico invente un mythe original qui concerne la naissance de la pensée. «Épouvantés et frappés de stupeur par le grand effet dont ils ne savaient pas la cause» les grosses bêtes levèrent les yeux vers le ciel et eurent la conviction partagée qu'un dieu fulgurant et tonnant leur parlait. Ce qui nous intéresse particulièrement c'est que, d'abord assujettis au flux des sensations, immergées dans leur corps (comme les animaux) certains *bestioni* portèrent ces mêmes sensations à une puissance supérieure. L'événement des éclairs et du tonnerre servit de conducteur à un événement de pensée: l'imagination des *bestioni* s'électrisa, travailla pour la première fois et devint productrice. L'examen de cette scène de la *Scienza Nuova* sera l'occasion pour nous d'une analyse d'un aspect de la cognition proprement humaine qui consiste dans la reconnaissance d'un contenu intelligible dans le perceptible. On veut souvent distinguer nettement perception et intellection comme si, d'un côté il y avait un donné brut qui frappait nos sens; de l'autre, un contenu intelligible séparé du monde réel. C'est cette illusion qu'il faut dénoncer. Il importe de dépasser cette antithèse en comprenant que perception et intellection sont liées par un mouvement de reconnaissance; et c'est la présence de ce mouvement qui caractérise spécifiquement l'homme par rapport à les autres vivants. Comme nous le verrons, une telle spécificité semble se rapporter à quelque chose qui englobe les deux activités cognitives en même temps (à savoir perception et intellection), et que Vico nous suggère de rechercher dans la notre «*natura poetica*». Dans ce cadre, le but de cette contribution est de faire interagir la perspective anthropologique de Vico avec des recherches contemporaines visant à tisser la capacité typiquement humaine de faire de la poésie (ou plus généralement de l'art) avec les mêmes conditions de possibilité de l'humain. En particulier, nous nous référerons à l'hypothèse de Mark Turner selon laquelle «*the human mind is essentially literary*». Ce qui est produit par notre «*natura poetica*» n'est plus la seule ardeur de notre imagination, mais devient le caractère proprement humain que assure nos prise sur le monde et explique le mouvement de l'humanité qui s'invente elle-même. Dans l'âge de la Cognitive Science et de la Philosophy of mind, l'anthropogenèse vichienne nous indique que sur la question «ce qui est véritablement humain», il serait plutôt inféconde d'isoler un seul type de réponse auto-référentielle. Au lieu de cela, il est beaucoup plus féconde de se livrer à repenser notre humanité en commençant par les caractères qui, échappant aux techniques rigides de l'époque actuelle, conjurer le risque de ce que Vico a défini «barbarie de la réflexion.»

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KOL-F-123)

11:15-11:50: Dr. Michael Córdoba (Hamburg): „Wie Willensschwäche möglich ist. Davidsons Lösung des Akrasia-Trilemmas und die verborgene Rolle des Rationalitätsvorbehalts. Eine sprachanalytische Betrachtung“

Abstract:

1. Handeln wir Vernunftswesen manchmal offenen Auges wider besseres Wissen? Donald Davidson hat für die Gegenwartsphilosophie und gegen die antike Tradition eine Lanze für das sogenannte *Akrasia-Problem* gebrochen: In einer maßstabsetzenden Auseinandersetzung (Davidson 1970) hat er die Möglichkeit klarsichtigen Handelns wider besseres Wissen verteidigt.

Ich zeige, dass der grundlegenden Argumentation Davidsons eine unwürdige anthropologische Komponente unterliegt. Dies ist der von ihm selbst nachgeschobene,

jedoch in seiner Funktion verkannte *Rationalitätsvorbehalt*. Ohne diese anthropologische Zusatzannahme ist die logische Lösung *keine*.

2. (AKRASIA-TRILEMMA)

Davidson sieht das Akrasia-Trilemma durch drei Prämissen gegeben:

- P1. If an agent wants to do x more than he wants to do y and he believes himself free to do either x or y , then he will intentionally do x if he does either x or y intentionally.
- P2. If an agent judges that it would be better to do x than to do y , then he wants to do x more than he wants to do y .
- P3. There are incontinent actions.
- (Davidson 1970, 23)

An seinem Beispiel (1970, 30) rekonstruiere ich, wie dies zum Widerspruch führt:

Präliminarien

1	(1)	$(x) (x \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A}^1 \rightarrow x \text{ will}^2 \mathbf{B}^3)$	A zu P1
2	(2)	$(x) (x \text{ judges better } \mathbf{B} \text{ than } \mathbf{A} \rightarrow x \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A})$	A zu P2
3	(3)	$(\exists x) (x \text{ judges better } \mathbf{B} \text{ than } \mathbf{A} \ \& \ x \text{ will } \mathbf{A})$	A zu P3
	(4)	$(x) (x \text{ will } \mathbf{B} \leftrightarrow \neg x \text{ will } \mathbf{A})$	Def. ftsota ⁴

Beweis

1	(5)	$a \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A} \rightarrow a \text{ will } \mathbf{B}$	1 (x)B
2	(6)	$a \text{ judges better } \mathbf{B} \text{ than } \mathbf{A} \rightarrow a \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A}$	2 (x)B
7	(7)	$a \text{ judges better } \mathbf{B} \text{ than } \mathbf{A} \ \& \ a \text{ will } \mathbf{A}$	A für RAA
	(8)	$a \text{ will } \mathbf{B} \leftrightarrow \neg a \text{ will } \mathbf{A}$	4 (x)B
7	(9)	$a \text{ judges better } \mathbf{B} \text{ than } \mathbf{A}$	7 & B
2, 7	(10)	$a \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A}$	6, 9 \rightarrow B
1, 2, 7	(11)	$a \text{ will } \mathbf{B}$	5, 10 \rightarrow B
1, 2, 7	(12)	$\neg a \text{ will } \mathbf{A}$	8 \leftrightarrow 11
7	(13)	$a \text{ will } \mathbf{A}$	7 & B
1, 2, 7	(14)	$a \text{ will } \mathbf{A} \ \& \ \neg a \text{ will } \mathbf{A}$	12, 13 & E
2, 7	(15)	$\neg (x) (x \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A} \rightarrow x \text{ will } \mathbf{B})$	1, 14 RAA
2, 3	(16)	$\neg (x) (x \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A} \rightarrow x \text{ will } \mathbf{B})$	3, 7, 15 \exists B
1, 2, 3	(17)	$\neg (x) (x \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A} \ \& \ (x) (x \text{ wants } \mathbf{B} \text{ more than } \mathbf{A} \rightarrow x \text{ will } \mathbf{B}))$	1, 16 & E

Demonstratum

Aus P1-P3 ist ein Widerspruch ableitbar.

(17) ist eine Kontradiktion, doch man wäre tatsächlich geneigt, an allen Prämissen festzuhalten. Wir haben hier also ein echtes Trilemma (vgl. Davidson 1999, 402).

Davidson schildert seine Auflösung als Einsicht, dass evaluative Prinzipien nicht als universelle Quantifikationen, sondern eher als Gewichtungsprinzipien aufzufassen sind:

I solved the problem to my own satisfaction by making a major revision in the

picture of practical reasoning [...] Moral or evaluative principles could not, I decided, be viewed as universally quantified conditionals such as “Lying is wrong” but rather as weighting principles like “That an act is a lying weighs (morally) against it”.

(Davidson 1999, 402)

The logical difficulty has vanished because a judgement that *a* is better than *b*, all things considered, is a relational, or [prima facie] judgement, and so cannot conflict logically with any unconditional judgement.

(Davidson 1970, 39)

3. Davidson meint, den logischen Widerspruch aufgelöst zu haben. Dafür entscheidend ist allerdings, dass er den Akkratiker als irrational charakterisiert (1970, 41f.). Daher müssten wir P2 zweifach modifizieren:

P2.* If an agent **is rational** and judges that, **all things considered**, it would be better to do *x* than to do *y*, then he wants to do *x* more than he wants to do *y*.

Entsprechend müssten wir in Zeile (2) modifizieren:

Davidson-Modifikation von P2

2	(2)	$((x \text{ is rational \& all things considered } x \text{ judges better B than A))$	→	$x \text{ wants B more than A}$	A* zu P2
---	-----	---	---	---------------------------------	----------

Die Umformung des Vordersatzes mit einem bislang nicht auftauchenden Konjunkt, dem Rationalitätsvorbehalt, sorgt dafür, dass der Übergang zur Zeile (10) in der modifizierten Ableitung logisch nicht gerechtfertigt wäre. Daher ergäbe sich die Kontradiktion in Zeile (17) auch nicht: Der Widerspruch wäre so nicht mehr ableitbar. Dies war Davidsons Beweisziel.

Entgegen dem erzeugten Eindruck ist jedoch nicht die Natur der Alles-in-Allem-Urteile (logisch) entscheidend sondern der Rationalitätsvorbehalt: Die einfache Modifikation um die Injektion „all things considered“ gewährleistet nicht, dass der Widerspruch vermieden würde. Sie wäre schließlich auch in P3 anzubringen, denn Davidson geht es ja um die Möglichkeit *hellsichtigen* Handelns wider besseres Wissen. Und tatsächlich lesen wir in seiner eigenen Charakterisierung des Beispiels: „*Everything considered* I judge I would do better to stay in bed.“ (1970, 30)

Modifikation von P3

3	(3)	$(\exists x) (\text{all things considered } \& x \text{ will A})$ $x \text{ judges better B than A}$		A* zu P3
---	-----	---	--	----------

Modifizieren wir nun auch Zeile (3), ist unmittelbar zu sehen, dass bei einer *einfachen* Modifikation von P2 in derselben Weise wie vorher ein logischer Widerspruch ableitbar wäre. Nur die *doppelte* Modifikation verhindert dies – durch Einfügung des Konjunks „*x is rational*“. Dies sorgt dafür, dass der Übergang zu der (10) entsprechenden Zeile nicht erlaubt wäre.

Anders als Davidson und die Literatur annehmen, leistet also nicht die Deutung der Alles-in-allem-Urteile die philosophische Arbeit, für die er angetreten ist, sondern der Rationalitätsvorbehalt.

Fussnoten

¹ and he believes himself free to do either [the one or the other]

² intentionally do

³ if he does either the one or the other intentionally

⁴ ... *for the sake of the argument* ...

Referenzen

Davidson, Donald (1970), „How is Weakness of the Will possible?“, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980: OUP, 21–42.

----- (1999), „Reply to Ariela Lazar“, in Hahn, Lewis Edwin (Hg.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago & La Salle, Ill.: Open Court, 402-405.

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KOL-F-123)

11:55-12:30 Uhr: Christian Steiner (Zürich): „Vernunft als menschliches

Charakteristikum“

Abstract: Die Frage „Was ist der Mensch?“ wird häufig so verstanden, dass sie auf die anthropologische Differenz verweist, d.i. den spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Nach einer Tradition, die von Aristoteles über Thomas von Aquin zu Kant und Hegel läuft, unterscheidet sich der Mensch dadurch vom Tier, dass er vernünftig ist. In der zeitgenössischen Diskussion wird dieses Verständnis des Menschen als vernünftiges Lebewesen gemeinhin so aufgefasst, dass wir Menschen uns hinsichtlich unserer mentalen Fähigkeiten von Tieren unterscheiden. Dabei scheinen die Teilnehmer dieser Debatte darin übereinzustimmen, dass uns unsere mentalen Fähigkeiten aufgrund bzw. im Zusammenhang mit unserer Sprachfähigkeit von Tieren unterscheiden. Dissens dagegen besteht in Bezug auf die Frage, wie wir uns hinsichtlich unserer mentalen Fähigkeiten von Tieren unterscheiden. Markus Wild folgend¹ können wir die Positionen in dieser Debatte aufgrund der Antworten auf folgende zwei Fragen unterscheiden:

(i) Ist der Mensch ein Tier unter Tieren?

(ii) Haben Tiere mentale Fähigkeiten derselben Art wie wir Menschen?

Wer Frage (i) bejaht, vertritt die These des Animalismus: Wir Menschen unterscheiden uns von anderen Tieren so wie sich Tierarten eben voneinander unterscheiden. Der Unterschied ist daher kein prinzipieller, sondern ein Unterschied im Tierreich. Wer die Frage dagegen verneint, vertritt die These des Exzeptionalismus: Wir Menschen sind kraft dessen, was uns zu Menschen macht, keine Tiere. Der Unterschied zwischen uns und Tieren ist daher ein fundamentaler Unterschied — einer, der uns vom Tierreich abgrenzt. Wer Frage (ii) bejaht, vertritt die These des Assimilationismus: Wir schreiben Tieren mentale Fähigkeiten wie „glauben“, „wissen“ oder „begehren“ im selben Sinn zu, wie wir uns diese Fähigkeiten zuschreiben. Dabei behauptet der radikale Assimilationismus, dass wir Menschen über keine mentalen Fähigkeiten verfügen, die sich qualitativ von den mentalen Fähigkeiten der Tiere unterscheiden. Vielmehr, so diese Position, unterscheiden sich unsere mentalen Fähigkeiten nur quantitativ von denjenigen der Tiere, nämlich insofern es für uns als sprachbegabte Wesen mehr denkbare Inhalte gibt, als es sie für nicht-sprachbegabte Wesen gibt. Dagegen behauptet der gemäßigte Assimilationismus nur, dass diejenigen mentalen Fähigkeiten, über die sowohl Menschen als auch Tiere verfügen, von derselben Art sind, und lässt offen, ob wir Menschen noch über weitere mentale Fähigkeiten verfügen, die qualitativ von denjenigen der Tiere verschieden sind. Wer dagegen Frage (ii) verneint, vertritt die These des Differentialismus: All unsere mentalen Fähigkeiten unterscheiden sich qualitativ von denjenigen der Tiere, gerade weil wir sprachbegabte Lebewesen sind.

Aus der Kombination der Antworten auf Frage (i) und (ii) ergeben sich vier Positionen in

Bezug darauf, wie sich der Mensch vom Tier unterscheidet. Wir können also zwischen der assimilationistisch-animalischen, der gemäßigt assimilationistisch-exzeptionistischen, der differentialistisch-animalischen und der differentialistisch-exzeptionistischen Position in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier unterscheiden. In meinem Beitrag möchte ich für eine differentialistisch-exzeptionistische Position argumentieren. Unseren mentalen Fähigkeiten, wie glauben, wissen oder begehren, ist es wesentlich, normativ verfasst zu sein. Dass diese Fähigkeiten normativ verfasst sind, bedeutet, dass sie im Spielraum von richtig und falsch ausgeübt werden. Dabei ist es konstitutiv für die Art der Normativität unserer mentalen Fähigkeiten, dass wir selbst rechtfertigen können, warum wir z.B. urteilen, wie wir urteilen oder so handeln, wie wir es gerade tun. Die Möglichkeit der Rechtfertigung besteht nun aber nur für sprachbegabte Lebewesen. Daher unterscheiden sich unsere mentalen Fähigkeiten prinzipiell von denjenigen nicht-sprachbegabter Tiere.

Referenzen

Markus Wild, „Tierphilosophie“, in: *Erwägen, Wissen, Ethik* 23, 2012.

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KOL-F-123)

12:35-13:10 Uhr: Dr. des. Ansgar Lyssy (München): „Der Blick auf den Menschen – Entwurf eines kategorialen Personbegriffs“

Abstract: Wenn wir Aktivitäten oder Veränderungen beschreiben, dann werden diese unterschiedlichen Subjekten prädiziert. Es gibt zahlreiche Sätze, deren Subjekt ein „Jemand“ ist und die nicht verlustfrei in Sätze transformiert werden können, deren Subjekt ein „Etwas“ ist. Dabei handelt es sich zumeist um interpersonale Handlungen in einem normativen, sozialen Kontext: *Jemand* beschenkt mich, *jemand* fordert mich zur Handlung x auf, ich begrüße *jemanden*. Würde ich jedoch einen Satz äußern wie: „Ich mache einem Tisch ein Geschenk“, dann könnte man mir vorwerfen, hier einen Kategorienfehler zu begehen, weil ich das für solche Handlungen zulässige Subjekt („Jemand“) durch ein unzulässiges Subjekt („Etwas“) ersetze.

Solche Überlegungen sollen als Grundlage dienen, einen Personenbegriff zu skizzieren, der auf *formalen* bzw. *kategorialen* Bedingungen unseres Selbstverständnisses beruht. Die Termini „Jemand“ und „Etwas“ bezeichnen zwei Kategorien, die auf formaler Ebene unterschiedliche Satzkonstruktionen, Beschreibungen und Erklärungsmuster erlauben und es so erlauben, die Beschreibung rein physischer Akte („den Arm heben“) in eine Beschreibung einer sozial bedeutungsvollen, interpersonalen Handlung („jemanden grüßen“) zu transformieren.

Dieser Personenbegriff kann unabhängig von der klassischen Frage nach der diachronen Identität von Personen formuliert werden, weil er auf einer formalen Differenz in unseren Selbst- und Weltverhältnissen beruht. Der Unterschied zwischen Jemand und Etwas liegt dabei nicht in den Dingen begründet, sondern in unterschiedlichen Perspektiven und Interpretationsweisen, die mit je einem eigenen Erkenntnisinteresse und bestimmten Praktiken und Wissensformen verknüpft sind.

Der erste, der dies (in Ansätzen und in einem anderen Kontext) so gesehen hat, ist Kant, der in der Kategorientafel der *Kritik der praktischen Vernunft* den Begriff der Person als unter die Kategorie der *Relation* stellt, womit er der Stellung nach dem Substanzbegriff in der Kategorientafel der *Kritik der reinen Vernunft* korrespondiert.¹ Der Personenbegriff übernimmt in der praktischen Vernunft dieselbe Funktion, die in der theoretischen Vernunft der Substanzbegriff inne hat.

Heute gibt es gleichwohl andere Möglichkeiten, Kategorien in unserem Denken und Sprechen zu konzipieren. Eine davon ist die Interpretationsphilosophie von Günter Abel, die hier als Hintergrund dienen soll, den kategorialen Personenbegriff in dem gegenwärtigen Denken zu verankern.

Nach Abel eröffnet jede Kategorie ein Netz an bestimmten Beschreibungen, eine Interpretationswelt. Dabei sind die Kategorien nicht in metaphysischer Weise als ursprünglich zu denken, sondern sie bestimmen (in einem Top-Down-Verhältnis) unsere zwischenmenschlichen Praktiken, die semantischen Marker unserer Sprache und unsere normativen Anforderungen in eben derselben Weise, wie diese Praktiken, Marker und Anforderungen ihrerseits wiederum die Kategorien bedingen (in einer Bottom-Up-Konstitution).

In den Beschreibungen der Dinge gelten vor allem kausal-nomologische Verknüpfungen und Begründungen *quid facti*, während die Beschreibungen der Personen normative Elemente mit faktischen verknüpfen und damit Rechtfertigungen *quid juris* ermöglichen. *De dicto* geht der Mensch nicht in seinem Körper auf, weil dieser eben ein bloßes Etwas ist; der Mensch konstituiert sich vielmehr als Person in den alltäglichen, normativ aufgeladenen Praktiken und interpersonalen Verhältnissen – und diese Verhältnisse und Praktiken können ebenso erst vor dem Hintergrund unseres personalen Verständnisses verstanden werden und entziehen sich einer verdinglichenden Beschreibung unter der Kategorie der Dinge („Etwas“).

Vor diesem hier nur skizzierten Hintergrund lassen sich klassische Themen wie anthropologische Konstanten, unser genuin menschliches Selbstverhältnis oder die Frage nach der Differenz zwischen Mensch und Tier neu kontextualisieren.

Fussnote:

¹ „Substanz und Akzidenz“ entspricht der „[Relation] auf den Zustand der Person“; „Ursache und Wirkung“ entspricht der „[Relation] auf die Persönlichkeit“, die „Wechselwirkung“ entspricht der „Wechselseitigkeit einer Person auf den Zustand der anderen“. Siehe *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, 93; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 66.

14:30 Uhr **Plenarvortrag: Prof. Dr. Gianfranco Soldati (Université de Fribourg)**
„Prospects of a Deflationary Theory of Self-Knowledge“ (Raum:
KO2-F-152)

Abstract: Following a certain transparency claim, evidence concerning the external world can be used in order to ground the attribution of a belief to oneself. This epistemic privilege arguably depends on the applicability of norms of rationality that are manifest in paradoxes of the Moorean kind ('It rains but I don't believe it'). In this paper I shall try to clarify how these norms of rationality actually apply to the self-attribution of belief and I shall determine the features by virtue of which they deliver genuine epistemic warrant. A central issue in this debate, I shall argue, depends on the way experiences provide the subject with epistemic reasons to form a belief. It is useful in this respect to compare the self-attribution of judgements, of acts of judging, with the self-attribution of other kinds of experiences, such as perceptions and desires.

16:30 Uhr Sektionen (je drei Vorträge à 35 min.)

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KO2-F-152)

16:30-17:05 Uhr: Silvan Imhof (Bern): „Faktischer Anthropozentrismus und seine Überwindung: Potenzial und Grenzen eines subjektivistischen Modells von Personalität und Interpersonalität“

Abstract: J. G. Fichte legt als erster, nicht nur im Rahmen des transzendentalphilosophischen, sondern des neuzeitlichen subjektivistischen Ansatzes der Philosophie überhaupt, eine im Detail ausgearbeitete Analyse der Begriffe der Personalität und Interpersonalität vor (Fichte 1796/97, 1798, 1994; vgl. dazu Hunter 1973, Lauth 1989, Radrizzani 1993, Soller 1994). Das Thema wird zunächst im Zusammenhang mit rechts- und moralphilosophischen Fragen der Zuschreibung und der Imputabilität behandelt (Kahlo, Wolff & Zacyk 1992, Breazeale & Rockmore 2002), systematisch geht es aber um die Explikation des Begriffs der Person auf der subjektivistischen Basis der Wissenschaftslehre (Bader 2001, Mohr 2001, Wood 2006, Asmuth 2007). Im Sinne einer weitgespannten transzendentalen Argumentation wird Personalität als Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität ausgewiesen und Interpersonalität wiederum als Bedingung der Möglichkeit von Personalität. Die Explikation von Personalität und Interpersonalität beruht auf den für Fichtes subjektivistischen Theorieansatz zentralen Begriffen der Intentionalität, der Rationalität und der Autonomie: Personen sind rationale Individuen, die fähig sind, ihre Handlungen im Rahmen selbstbestimmter Zielsetzungen zu wählen und zu begründen, mitunter durch den Einbezug der Zielsetzungen anderer Subjekte, d. h. durch deren Anerkennung als gleichwertige, intentionale, rationale und autonome Subjekte (Asmuth 2007). Auf dieser begrifflichen Basis kann eine robuste Theorie von Personalität und Interpersonalität aufgebaut werden (Darwall 2006a und 2006b). Sie vermag einerseits eine präzise Antwort auf die ontologische Frage, was eine Person ist, zu geben (Weischedel 1939/73): Personalität wird in einem intersubjektiven Kontext, durch die gegenseitige Anerkennung intentionaler, rationaler und autonomer Subjekte konstituiert. Andererseits ergibt sich aus der Analyse der Bedingungen interpersonaler Anerkennung eine Antwort auf die kriteriale Frage, wann etwas als Person einzustufen ist. Diese subjektivistische Konzeption von Personalität und Interpersonalität ist nun zwar nicht zum vornherein anthropozentrisch angelegt. Weil aber die Begriffe der Intentionalität, der Rationalität und der Selbstbestimmung ihre Grundsteine bilden, fallen unter den Begriff der Person de facto nur gerade erwachsene, ‚normal‘ entwickelte Menschen. Es kann sogar gezeigt werden, dass interpersonale Anerkennung – und damit Personalität – Sprachfähigkeit voraussetzt (Imhof 2008). Dieser faktische Anthropozentrismus mag solange ohne Nachteile sein, wie es um die Analyse konkreter rechtlicher und moralischer Verhältnisse unter Individuen einer Gesellschaft geht. Der subjektivistische Ansatz gerät aber dann in Schwierigkeiten, wenn das Interesse sich nicht mehr – wie es für den der Aufklärung verpflichteten Fichte noch selbstverständlich war – ausschließlich auf menschliche Individuen und Gesellschaften beschränkt. Der begriffliche Rahmen scheint es dann nicht einmal zu erlauben, den engen Personenbegriff auszuweiten und die rigiden Kriterien für Personalität zu lockern, so dass die Frage natürlicher oder künstlicher nichtmenschlicher Personen thematisiert werden könnte. Im Gegensatz zu Konzeptionen, die mit einem offenen Personenbegriff – etwa im Sinne Wittgenstein‘ scher Familienähnlichkeit, der Bestimmung paradigmatischer Merkmale oder einer begrifflichen Orientierung am Stand des empirischen Wissens oder tatsächlich vorherrschender Haltungen – operieren können, kann der Personenbegriff auf subjektivistischer Basis außerhalb eines engen und

spezifischen rechts- und moralphilosophischen Kontexts scheinbar nicht nutzbar gemacht werden. Die Gründe für die enge und rigide Auffassung von Personalität liegen einerseits darin, dass sie auf einer Kombination höchst ‚anspruchsvoller‘ Grundbegriffe basiert, die in engem Zusammenhang mit der subjektivistischen Ausgangslage stehen. Intentionalität, Rationalität und Autonomie sind Begriffe, die jeder für sich genommen einen relativ kleinen Gegenstandsbereich festlegen und zusammen einen erst recht engen Bereich von Dingen als Personen qualifizieren. Andererseits ist mit der transzendentalen Argumentationsweise ein methodischer Apriorismus verbunden, der es ausschließt, dass Veränderungen und Revisionen des Personenbegriffs, die etwa mit neuen empirischen Erkenntnissen über und veränderten Haltungen gegenüber bestimmten natürlichen und künstlichen Wesen einhergehen können, konzeptuell Rechnung getragen werden kann. Eine Möglichkeit, dieser Problematik dennoch gerecht zu werden, ohne die Vorteile einer begrifflich robusten Konzeption von Personalität und Interpersonalität preisgeben zu müssen, liegt im Begriff der hypothetischen Anerkennung. Fichte selbst reagiert damit auf die Möglichkeit von Situationen, in denen die empirischen Grundlagen nicht gegeben sind, aufgrund derer eindeutig entschieden werden könnte, ob ein fragliches Wesen als Person anerkannt werden muss und es sich entsprechend um eine Person im strikten Sinne handelt. Mit dem Begriff der hypothetischen Anerkennung können nicht nur Fälle zugelassen und berücksichtigt werden, in denen (noch) unklar ist, ob man von Personalität sprechen kann oder will. Es ist damit auch die Möglichkeit gegeben, eine Abstufung im Personenbegriff vorzunehmen. Insbesondere ist es auf diese Weise möglich, aufgrund des Vorliegens von Intentionalität – ohne Rationalität und Autonomie – die Zielsetzungen anderer Wesen für die eigenen Zielsetzungen zu berücksichtigen, sie als Wesen mit eigener Intentionalität anzuerkennen und ihnen damit Personalität in einem eingeschränkten Sinne zuzuschreiben. Die Auffassung, dass Personalität ontologisch in einem intersubjektiven Kontext der Anerkennung konstituiert wird, erlaubt es demnach, auch Personalität in einem eingeschränkten Sinn als durch einseitige, hypothetische Anerkennung konstituiert anzusehen. Die Frage, inwiefern normative und dezisionistische Elemente in die Konzeption der hypothetischen Anerkennung einfließen, bringt insofern keine spezifischen Probleme für den subjektivistischen Ansatz, als alle Strategien, die mit offenen Begriffen operieren, ebenfalls Antworten auf diese Frage geben müssen. Die begrifflich robuste Konzeption von Personalität und Interpersonalität muss daher nicht zwingend um den Preis einer der Sache unangemessenen Rigidität und Beschränktheit erkaufte werden.

Literatur

- Asmuth, Ch. (Hg.) (2007): Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung. Bielefeld: Transcript.
- Bader, F. (2001): „Systemidee und Interpersonalitätstheorie in Fichtes Wissenschaftslehre“. In: Fuchs, E., Ivaldo, M. & Moretto, G. (Hg.): Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 65-106.
- Breazeale, D. & Rockmore, T. (Hg.) (2002): New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre. Evanston: Northwestern University Press.
- Darwall, S. L. (2006a): „Fichte and the Second-Person Standpoint“. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism 3, 91-113.
- (2006b): The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability. Cambridge: Harvard University Press.
- Fichte, J. G. (1796/97): Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena & Leipzig: Gabler.

- (1798): Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre . Jena & Leipzig: Gabler.
- (1994): Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99 . Hg. v. Erich Fuchs. Meiner: Hamburg.
- Kahlo, M., Wolff, E. A. & Zaczky, R. (Hg.) (1992): Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie . Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hohler, T. P. (1982): Imagination and Reflection: Intersubjectivity. Fichte's Grundlage of 1794 . Den Haag et al.: Nijhoff.
- Hunter, C. K. (1973): Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie . Meisenheima. G.: Hain.
- Imhof, S. (2008): „Kann der Mensch ohne Sprache gedacht werden?“ Die transzendente Rolle der Sprache bei Fichte“. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 55:2, 356-378.
- Lauth, R. (1989): „Das Problem der Interpersonalität bei Fichte“. In: Lauth, R.: Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski . Hamburg: Meiner, 180-195.
- Mohr, G. (2001): „Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel“. In: Sturma, D. (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie . Paderborn: Mentis, 103-141.
- Radrizzani, I. (1993): Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo. Paris: Vrin.
- Soller, A. K. (1994): „Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister. Das Problem einer ‚Interpersonalitätslehre‘ bei Fichte“. Fichte-Studien 6, 215-226.
- Weischedel, W. (1939/73): Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft . Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Wood, A. (2006): „Fichte's Intersubjective ‚I‘“. Inquiry 49:1, 62-79.

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KO2-F-152)

17:10-17:45 Uhr: Jun.-Prof. Dr. Maria Kronfeldner (Bielefeld): „Die epistemische Fragmentierung des Menschen: Wie der Mensch zwischen Natur und Kultur verschwindet“

Abstract: Wir erfahren uns als eine Einheit, d.h. wir nehmen uns selbst – in unserer Lebenswelt – *als* Menschen wahr. Wenn nun aber der Mensch aus der Lebenswelt in die Wissenschaft befördert wird, dann geht diese Einheit verloren. In der disziplinär aufgefächerten Wissenschaft von heute erscheint der Mensch nur noch zerstückelt, portioniert, fragmentiert in verschiedene Phänomene: seine Natur, sein Immunsystem, sein Geist, seine Kultur, seine Gesellschaft, etc. Der Mensch wird dadurch zwar zu einem epistemischen Gegenstand der Lebens- bzw. Humanwissenschaften, aber eben nicht *als* Mensch. Keine der heutigen wissenschaftlichen Disziplinen untersucht den Menschen als Menschen. Der Mensch als solcher *verschwindet* auf dem Weg in die Wissenschaft. Als Gegenstand der Wissenschaft gibt es ihn nicht.

Diese innerhalb der Wissenschaften auftretende epistemische Fragmentierung des Menschen wird oft – und insbesondere gerne von Philosophen – beklagt. Die Philosophin Mary Midgley beispielsweise betrachtet in der Einleitung ihres neu aufgelegten Klassikers "Beast and Man" von 1978 (1995) die "sharp division[s] between mind and body, between culture and nature, between thought and feeling" als "the bad side of our inheritance from the Age of Reason" (S. xxv-xxvi). Es sind in der Tat die von ihr genannten dualistischen Unterscheidungen, die grundlegend für die oben angesprochene epistemische Fragmentierung sind. Auch der Kulturanthropologe

Clifford Geertz fühlte sich 1966 in seinem berühmten Aufsatz „The Impact of the concept of culture on the concept of man“ genötigt, im Namen eines programmatischen „synthetic view[s]“, das zu kritisieren, was er „the ‘stratigraphic’ conception of the relations between biological, psychological, social, and cultural factors in human life“ nennt. Was jedoch Midgleys und Geertz Kritik (und vergleichbare Klagen) vermissen lassen, ist eine wissenschaftsphilosophische Analyse darüber, *wieso* die beklagten Fragmentierungen jeweils überhaupt entstanden sind, und *ob* (und *für wen*) die jeweilige Fragmentierung negativ war bzw. ist.

Der Vortrag wird die Fragmentierung des Menschen anhand der Geschichte der Unterscheidung zwischen Natur und Kultur in der empirischen Anthropologie (Kronfeldner 2009) wissenschaftsphilosophisch analysieren, um zu zeigen, wie diese Unterscheidung zum Verschwinden des Menschen innerhalb der Wissenschaften beiträgt. Gezeigt wird beispielsweise, wie der Boas Schüler Alfred L. Kroeber die Grenzen zur Biologie überwand, um sich begriffliches ‚Material‘ aus der Biologie zu besorgen, das er dann zur Abgrenzung gegen die Biologie verwendete, d.h. um Kultur klar und deutlich von Natur begrifflich zu scheiden. Gezeigt wird auch, wie dadurch Menschen als Explananda der Anthropologie verschwanden und Kultur im Gegenzug zu einem eigenständigen Explanandum innerhalb der Tradition der empirischen Anthropologie wurde. Der Überblick beginnt mit Edward B. Tylor’s klassischer Definition von Kultur (1871) und reicht bis Kroeber’s Kulturdeterminismus zu Beginn des 20. Jhdts.

Der zweite Teil des Vortrags thematisiert, wie die am historischen Beispiel dargestellte epistemische Fragmentierung des Menschen philosophisch zu bewerten ist. Sollen die Wissenschaften überhaupt *versuchen*, die Fragmentierung des Menschen zu überwinden, um unser *Wissen* über den Menschen zu vermehren? Ist 'Einheit' ein immer und überall unumstößlicher epistemischer Wert, ein übergeordnetes 'regulatives Ideal', wie Philip Kitcher (1999) (wenn auch in einem anderen Zusammenhang) vorgeschlagen hat?

Der Vortrag schließt mit einem Vorschlag zu den Aufgaben, die eine genuin wissenschaftsphilosophische Auseinandersetzung mit der Anthropologie (als Teil der ‚anthropologischen Wende der Philosophie‘) übernehmen sollte.

Literaturhinweise

- Geertz, C. (1966). The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. In J. Platt (Ed.), *New Views of the Nature of Man* (pp. 93-118). Chicago: University of Chicago Press.
- Kitcher, P. (1999). Unification as a regulative ideal. *Perspectives on science*, 7(3), 337-348.
- Kroeber, A. L. (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19(2), 163-213.
- Kronfeldner, M. (2009). If there is nothing beyond the organic... : Heredity and culture at the boundaries of anthropology in the work of Alfred L. Kroeber. *NTM - Journal of the History of Science, Technology and Medicine*, 17(2), 107-133.
- Midgley, M. ([1978] 1995). *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London: Routledge.
- Tylor, E. B. ([1871] 1958). *Primitive culture: The origins of culture* (Vol. 1). New York: Harper & Row.

17:50-18:25 Uhr: Jun.-Prof. Dr. Jens Harbecke (Witten/Herdecke): „Zwei Regularitätstheorien mechanistischer Konstitution“

Abstract: Eine der zentralen Fragestellungen sowohl für die Philosophie des Geistes als auch die philosophische Anthropologie betrifft die Beziehung kognitiver Fähigkeiten des Menschen zu den neuronalen Mechanismen des menschlichen Gehirns. Während seit den 1980er Jahren die Einsicht vorherrschte, dass sich dieser Zusammenhang mit dem Begriff der Supervenienz adäquat beschreiben ließe (cf. Kim 1984), so wird diese Annahme seit einiger Zeit von verschiedenen Autoren in Frage gestellt. Geistige und neuronale Vorgänge scheinen in noch engerer Weise miteinander verbunden zu sein, als es Supervenienz vorsieht.

Ein Meilenstein, der zu dieser Erkenntnis geführt hat, war die detaillierte Beschäftigung mit jüngsten Ergebnissen aus den Neurowissenschaften durch Vertreter des so genannten „mechanistischen Ansatzes“ zur Struktur neurobiologischer Erklärungen (cf. Machamer & Darden & Craver 2000; Craver 2007). Die systematische Beziehung zwischen kognitiven und neuronalen Phänomenen wird von Vertretern dieser Denkrichtung als „mechanistische Konstitution“ bezeichnet. Der Begriff ist für die Erklärungstheorie der „Mechanisten“ genau wie für die von ihnen vertretenen Ontologie von zentraler Bedeutung.

Angesichts der zentralen Stellung des Begriffs der „mechanistischen Konstitution“ erstaunt, dass sich in der Literatur zum mechanistischen Ansatz eine ganze Fülle von Verwendungen des Wortes findet, die sich teilweise sogar als inkompatibel erweisen. Carl Craver hat damit beispielsweise eine Relation zwischen Komponenten, d.h. Objekten, und Phänomenen beschrieben. Andere Autoren, wie Fazekas und Kertesz (2011, 372) setzen mechanistische Konstitution mit der mereologischen Relation, d.h. einer Relation zwischen Individuen oder Objekten, gleich, Wieder andere, so wie Patrice Soom (2007, 83) und Pete Mandik (2011), scheinen den Begriff erneut ineins zu setzen mit demjenigen der Supervenienz, d.h. einer Relation zwischen Klassen von Eigenschaften.

Der bisher detaillierteste Versuch der Definition dieses Begriffs findet sich bei Jens Harbecke (2010) und Mark Couch (2011), die unabhängig von einander eine Regularitätstheorie der mechanistischen Konstitution verteidigt haben (Harbecke benutzt den Begriff der „Konstitution“ während Couch von der „konstitutiven Relevanz“ spricht; es ist jedoch deutlich, dass beide dieselbe Relation behandeln). Die Grundidee hinter dieser Theorie ist eine Übertragung bestimmter Instrumente aus der Regularitätstheorie der Kausalität für die Definition der mechanistischen Konstitution. In diesem Paper soll das genaue Verhältnis dieser beiden Regularitätstheorien der mechanistischen Konstitution untersucht werden, indem die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Detail expliziert werden und indem eine abschließende Beurteilung der Stärken und Schwächen dieser Theorien auch mit Hinsicht auf die o.g. Alternativen unternommen wird.

Die beiden Regularitätstheorien gleichen sich in der Hinsicht, dass Sie den Begriff der INUS-Bedingung („an insufficient but non-redundant ingredient of a condition which is itself unnecessary but sufficient for some token or type“) zum Ausgang nehmen. Die Idee findet sich im Punkt (i) der Definition von Harbecke (2010, 277), die wie folgt lautet: „A mechanistic type ϕ constitutes another mechanistic type ψ if, and only if: (i) ϕ is part of a minimally sufficient condition ϕX_1 of ψ , such that (ii) ϕX_1 is a disjunct in a disjunction $\phi X_1 \vee X_2 \vee \dots \vee X_n$ of minimally sufficient type conjunctions that is minimally necessary for ψ , such that (iii) if ϕ and X_1 are co-instantiated, then their instances are a mereological part of an instance of ψ , and such that (iv) the instance of ψ mentioned by

(iii) is a mereological part of the fused instances of ϕ and X1 mentioned by (iii).” Couch (2011, 375) nennt denselben Ansatz, wenn er sagt: “What this suggests is that the components of a mechanism that realize a capacity should be seen as *inus* components.” Weiterhin stellen beide Autoren klar, dass - im Unterschied zur Kausalität - sich die Relata der Konstitutionsrelation raumzeitlich überlappen. Dies wird deutlich in den Punkten (iii) und (iv) von Harbeckes Definition, die eine mereologische Restriktion für diejenigen Individuen fordern, die die Relata der Konstitution instantiieren. Couch weist darauf hin, dass “...a effect is typically believed to occur *after* the cause (...). In the case of a mechanism, though, the capacity is thought to be present at the same time the mechanism that realizes it is present.” (2011, 376)

Ein wichtiger Unterschied der Theorien liegt in der Tatsache, dass Harbeckes Definition im Gegensatz zu Couchs eine Bedingung aufführt, die bestimmte irreführende Regularitäten ausschließt. Diese Regularitäten sind analog zu “Manchester factory hooters”-Fällen (cf. Mackie, 1974, 83ff) zu verstehen, die für bestimmte Regularitätstheorien der Kausalität ein Problem darstellen.

Ein zweiter wichtiger Unterschied liegt darin, dass Couch das Verhältnis von mechanistischer Konstitution und der Teil-Ganzes-Relation nicht näher erläutert, wobei die letztere eine Relation zwischen den Individuen ist, während Konstitution entsprechend der Regularitätstheorie eine Relation zwischen Typen ist. Bei Harbecke ist die mereologische Relation ein Teil der Definition mechanistischer Konstitution (siehe Punkte (iii) und (iv) der Definition).

Der wichtigste Unterschied der beiden Theorien liegt jedoch in der Tatsache begründet, dass Couch die Konstitutionsrelation als symmetrisch und nicht-reflexiv betrachtet (Couch in Korrespondenz). Während Harbeckes Definition zunächst nur ein Kriterium für die ontologische Unterscheidung bzw. die Reduktion von z.B. kognitiven Fähigkeiten und neuronalen Vorgängen anbietet, hat Couch damit bereits eine ontologische Unterscheidung eingeführt: Keine kognitive Kapazität kann mit den neuronalen Mechanismen identisch sein, die sie konstituieren; andernfalls müsste Konstitution manchmal reflexiv sein. Diese vorausgreifende Annahme ist ein Problem für die Analyse von tatsächlichen konstitutionellen Erklärungen in der Neurobiologie, so wie Craver (2007, 165-170) sie unternommen hat. Zu einem frühen Zeitpunkt der Forschung bleibt zumeist offen, ob die untersuchten Phänomene schließlich auf Mechanismen tieferer Ebenen reduziert werden können. Eine Definition der Konstitutionsrelation sollte daher Identität nicht von vornherein ausschließen. Interessanterweise schließt Couchs Definition durch die Forderung der Symmetrie aber auch die Möglichkeit multipler Konstitution aus. Da jedoch bestimmte neurobiologische Phänomene mehrere konstituierende Bedingungen haben können (vgl. die verschiedenen Möglichkeiten der Konstitution von Lanzeitpotenzierung in Urban & Barrionuevo 1996), sollte auch dies nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

Mit diesen Unterschieden deutet sich ein komparativer Vorteil für Harbeckes Theorie im Vergleich zu Couchs Ansatz an. Im Anschluss an die Etablierung dieser Behauptung, wäre noch das Verhältnis von Harbeckes Theorie zu den o.g. alternativen Ansätzen zu klären. Nach Harbecke ist mechanistische Konstitution primär eine Relation zweiter Ordnung, die mechanistische Typen miteinander verbindet und nicht etwa Objekte oder Ereignisse. Da die wissenschaftliche Forschung kein Interesse an partikulären Objekten oder Einzelereignissen haben kann sondern ihr Interesse immer auf die regulären Verbindungen von Ereignis- oder Eigenschaftstypen richten muss, erweist sich dieser Ansatz als adäquater als die oben genannten. Zugleich ist es ein Missverständnis, dass mechanistische Konstitution mit Supervenienz identisch sei, da letzteres eine sehr viel losere Relation zwischen Eigenschaftsklassen darstellt. Harbeckes Definition erweist sich daher als die derzeit adäquateste für die Rekonstruktion von mechanistischen

Erklärungen in der Neurobiologie. In Reflexionen über den Geist als anthropologische Konstante sollte sie entsprechende Berücksichtigung finden.

Literatur

- Urban, N., and G. Barrionuevo. (1996). Induction of hebbian and non-hebbian mossy fiber long-term potentiation by distinct patterns of high-frequency stimulation. *Journal of Neuroscience* 16: 4293–4299.
- Couch, M. (2011). Mechanisms and constitutive relevance. *Synthese* 183(3): 375-388.
- Craver, C. (2007). Explaining the brain. New York: Oxford University Press.
- Fazekas, P. & Kertész, G. (2011). Causation at different levels: tracking the commitments of mechanistic explanations. *Biology and Philosophy* 26(3), 1-19.
- Harbecke, J. (2010). Mechanistic Constitution in Neurobiological Explanations *International Studies in the Philosophy of Science* 24, 267-285.
- Kim, J. (1984). Concepts of Supervenience. *Philosophy and Phenomenological Research* 45, 153-176.
- Machamer, P., L. Darden, and C. Craver (2000). Thinking about mechanisms. *Philosophy of Science* 67(1), 1–25.
- Mackie, J. (1974). *The Cement of the Universe*. Oxford: Clarendon Press.
- Mandik, P. (2011). Supervenience and neuroscience. *Synthese* 180(3), 443–463.
- Soom, P. (2011). *From Psychology to Neuroscience. A New Reductive Account*. Frankfurt: Ontos.

Praktische Philosophie (Raum: KOL-F-123)

16:30-17:05 Uhr: Dr. Christine Abbt (Frankfurt am Main): „Anthropologien des Vergessens. Zur Unterscheidung erkenntnistheoretischer bzw. pragmatischer Bestimmung“

Abstract: Parallel zum „anthropological turn“ lässt sich eine Wende zum „Vergessen“ als Gegenstand der Wissenschaften feststellen. Die Zahl der Studien zum Vergessen hat seit einigen Jahren merklich zugenommen. Nicht nur Psychologie, Medizin, Technologie- und Neurowissenschaften, sondern auch Philosophie, Sozial- und Geisteswissenschaften greifen das Thema „Vergessen“ dezidiert auf und streichen dessen Relevanz hervor. Dabei fällt auf, dass die sogenannte „Wiederentdeckung“ des Vergessens als Thema der Wissenschaften¹ einher geht mit einem bestimmten, in meinen Augen problematischen, Verständnis von Vergessen. Meist ohne dass dies ausdrücklich formuliert wird, widmen sich auffallend viele der jüngeren Untersuchungen dem Vergessen als Phänomen mit dem Ziel, dieses als Konstituens von Leben zu erfassen. Dass dabei nur ein und womöglich ein unzureichender Zugang zur Erforschung des Vergessens gewählt wird, gerät vielfach erst gar nicht in den Blick. Aus philosophischer Sicht lassen sich aber mindestens zwei grundlegend verschiedene Zugänge zur Thematik ausmachen – mit divergenten normativen Konsequenzen. Zwar wird in beiden Zugängen das Vergessen als anthropologische Konstante, als universal wirksame Eigenschaft vorgestellt, die Frage aber ist, als Eigenschaft wovon. Während die einen das *Vergessen als Konstituens von Leben* erforschen, begreifen die anderen *Vergessen als Konstituens des Denkens*.² Diese beiden divergierenden Zugänge zum Vergessen lassen sich differenzieren in eine Anthropologie erkenntnistheoretischer Prägung auf der einen und in eine Anthropologie pragmatischer Prägung auf der anderen Seite. U.a. an Überlegungen von Friedrich Nietzsche, Henri Bergson und Marcel Proust bzw. Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Imre Kertész, welche in Bezug auf das „Vergessen“ kontroverse Positionen entwickeln und teilweise literarisch umsetzen, möchte ich profilieren, welche grundlegenden Unterschiede zwischen diesen beiden Anthropologien bestehen und begründen, warum ausgehend von der Analyse zum Vergessen eine (philosophische)

Anthropologie sinnvollerweise eine pragmatisch orientierte ist.

Fussnoten

¹ Wie sie u.a. Sergio Della Sala (*Forgetting 2010*) oder Oliver Dimbath/Peter Wehling (*Soziologie des Vergessens 2011*) konstatieren.

² Als jüngere Beispiele des zweiten Zugriffs genannt werden können u.a. Marc Augé (*Les formes de l'oubli, 1998*), Avishai Margalit (*The Ethics of Memory, 2004*) oder Axel Honneth (*Verdinglichung, 2005*).

Praktische Philosophie (Raum: KOL-F-123)

17:10-17:45 Uhr: PD Dr. Maria-Sibylla Lotter (Zürich): „Ethik und Kulturanthropologie“

Abstract: Während praktische Philosophen über Werte, Normen und Prinzipien nachdenken, die für alle Menschen gleichermaßen gelten, haben sie sich lange Zeit wenig für die Frage interessiert, an was für einer Ethik sich die Menschen in den verschiedenen Gemeinschaften tatsächlich orientieren und welche Formen der normativen Ansprechbarkeit, welche Normen und Prinzipien auch empirische Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Dieses Desinteresse hängt mit der universitären Aufsplitterung der Fächer zusammen. Unter praktischen Philosophen ist der Glaube verbreitet, man sei für das Normative an sich zuständig und dem Problem der universalen Geltung nähere man sich am besten im Nachdenken über die logische Form von Geltungsansprüchen. Die Frage nach der empirischen Relevanz und Reichweite der eigenen Vorstellungen vom Richtigen und Guten hingegen überlässt man lieber den Sozial- und Kulturwissenschaften. (Es gibt freilich Ausnahmen wie Nietzsche, Wittgenstein, aber auch neuere Philosophen wie Bernard Williams und Anthony Kenny, die sich von der Auseinandersetzung mit fremden Kulturen Aufschlüsse über ethische Dimensionen der eigenen Kultur versprechen.) Umgekehrt haben aber auch die Kulturanthropologen lange Zeit die ethische Dimension menschlichen Handelns nahezu ausgeblendet: Obgleich sie in fremden Kulturen gewöhnlich die Erfahrung machten, dass die Einwohner das zu tun versuchen, was sie für gut und richtig halten, gaben sie wenig auf dieses Erfahrungswissen. Sie erklärten sich das Verhalten der Ortsansässigen lieber mit sogenannten sozialen Funktionen, sozialen Strukturen oder auch – nach der ideologiekritischen Wende – mit individuellen Interessen und Machtverhältnissen, als sei ihr moralisches Selbstverständnis nur eine mit sozialen Funktionen und Strukturen erklärbare Dressur oder Ideologie, und als spielten ethische Erwägungen und moralische Eigenverantwortung im sozialen Leben keine Rolle. Zu Beginn der empirischen Feldforschung mag das noch an der Arroganz von Wissenschaftlern gelegen haben, die anfangs im Dienste der Kolonialmächte standen und die Einwohner nicht wirklich als selbstständige moralische Subjekte, sondern als Objekte eines ethnologischen Verstehens im Dienste von Herrschaftsinteressen betrachteten (Evans-Pritchard). Die spätere ideologiekritische Auseinandersetzung mit dem kolonialen Kontext führte jedoch ungeachtet aller Lippenbekenntnisse auch nicht wirklich dazu, die moralische Perspektive der vermeintlich gleichberechtigten Subjekte ernst zu nehmen und daraus Rückschlüsse auf das eigene moralische Verständnis zu ziehen. In letzter Zeit findet jedoch mit Blick auf den Bereich der Alltagsmoral zwischen Philosophie und Kulturanthropologie eine Annäherung statt, die neue Perspektiven eröffnet. Ethnologen haben sich schon immer mit den eher impliziten Dimensionen einer Alltagsmoral befasst, die mehr in Übereinstimmung als in ausdrücklichen Regeln gründet, mehr in der Praxis als in Wissen, Glaubensüberzeugungen und Begründungen, und die sich vollzieht,

ohne dabei ausdrücklich thematisiert zu werden. Während diese unthematische Dimension der Moral von den dominanten rationalistischen Strömungen der modernen Moralphilosophie lange Zeit ausgeblendet wurde, die Moral mit bewussten und reflektierten normativen Erwägungen gleichsetzten, hat sich die Philosophie der Alltagssprache (von Gilbert Ryle und John Austin bis zu Stanley Cavell) ebenfalls mit den Formen impliziten Wissens und moralischen Könnens befasst. Im Rückgriff sowohl auf diese Tradition der Philosophie als auch die (teilweise davon inspirierte) Anthropologie einer Ethik des Alltäglichen möchte ich im Vortrag die komplexe Struktur von heteronomen und autonomen Aspekten herausarbeiten, die alltägliche moralische Subjektivität ausmacht.

Praktische Philosophie (Raum: KOL-F-123)

17:50-18:25 Uhr: Sebastian Muders (Zürich): „Der Wert der Autonomie und die Frage nach dem guten Leben“

Abstract: Das gute Leben hat in der analytisch-ethischen Debatte der vergangenen Jahrzehnte nicht eben eine prominente Stellung eingenommen. Weit verbreitet hielt sich lange Zeit die Ansicht, dass es das gute Leben schlicht nicht geben würde, und sich philosophisch dementsprechend mit Ausnahme dieses negativen Ergebnisses nicht viel zu dem Thema sagen ließe. Dieser Standpunkt steht in einem unübersehbaren Gegensatz zum antiken Verständnis von Ethik. Hier ist die Vorstellung eines Maßstabs für gelingende und weniger gelingende Lebensverläufe noch sehr viel selbstverständlicher gegeben. Eine der prägnantesten Fassungen stammt von Aristoteles, dessen praktische Philosophie wie kaum eine andere den Begriff des gelingenden Lebens geprägt hat.

Aristoteles' Theorie des guten Lebens stellte die menschliche Anthropologie ins Zentrum, insofern das spezifisch menschliche Ergon Bestimmungsgrund der sich selbst genügenden Tätigkeit sein soll – seine Fähigkeit zu vernunftgemäßem Denken.¹ Demgegenüber ist es aufmerkwert, dass die Formierung einer Gegenposition ebenfalls auf dem Boden einer spezifisch anthropologischen Perspektive erfolgte. Als ein klassischer Ausgangspunkt lässt sich etwa Pico della Mirandola nennen. In Über die Würde des Menschen wird der Mensch als ein allein aus seiner freien Wahl heraus bestimmtes Lebewesen porträtiert, dem anders als bei Tieren von Gott gerade keine fest umrissene Lebensführung vorgegeben ist. Stattdessen macht es gerade seine Würde aus, sich selbst für das Richtige entscheiden zu können.²

Beide Traditionen lassen sich – mit all den dadurch eingeführten Vereinfachungen und übergangenen Brüchen – bis in die zeitgenössische Philosophie hinein verfolgen. So verfiert spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts die liberale Tradition ausgehend von John Stuart Mill eine auf die personale Autonomie des Einzelnen verpflichtete Moral- wie politische Philosophie.³ Auch diese baut letztlich auf anthropologischen Überlegungen auf und hat in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts durch Denker wie John Rawls, Robert Nozick oder Gerald Dworkin starken Auftrieb erhalten.⁴ Gleichzeitig sind im Zuge des Neo-Aristotelismus Denkerinnen wie Philippa Foot und Martha Nussbaum bemüht, den liberalen Grundgedanken aufzugreifen, dabei jedoch gleichzeitig eine am Aristotelischen Gedankengut angelehnte, substantielle Theorie menschlicher Güter zu entwickeln. Beiden ist gemeinsam, dass damit einerseits einer zu starken Beliebigkeit der Theorie des guten Lebens entgegengewirkt werden soll; in diesem Zusammenhang fällt häufig der Ausdruck des Relativismus, dem es entgegenzutreten gälte. Andererseits wird versucht, eine solche Konzeption nicht zu stark zu machen, und so für

unterschiedliche, auf kultureller, gesellschaftlicher und individueller Ebene divergierende Lebensauffassungen offen zu bleiben.⁵

Gerade Nussbaum lässt sich als exemplarischer Lösungsversuch dieser beiden widerstreitenden Grundkräfte interpretieren. Ihre Versöhnung zwischen einer substantiell angereicherten Güterlehre einer- und einer breiten Anerkennung des Werts autonomer Entscheidungen andererseits wird durch die Interpretation der von ihr identifizierten, menschlichen Grundgüter als Bereiche, in denen autonome Entscheidungen über das eigene Leben getroffen werden können sollen, eingeleitet.⁶ Dem gegenüber steht eine nicht ohne Weiteres zurückweisbare Grundspannung zwischen den Wert der Autonomie ins Zentrum stellenden, liberal gefärbten Positionen und „starken“, mit einem Universalisierbarkeitanspruch auftretenden Werttheorien des guten Lebens.⁷

In meinem Vortrag möchte ich die Beziehung zwischen Autonomie, liberalen Theorien und dem Relativismusvorwurf betrachten. Dabei gilt es auszuloten, inwieweit die Verbindung von ersteren beiden mit einer sich nicht-relativistisch gebenden Theorie des guten Lebens plausibel erscheint. Kontrastiert werden soll dies mit einem Ansatz, der seinen Schwerpunkt auf eine universalistische Konzeption des guten Lebens legt und sie über eine perfektionistisch oder konservativ angelegte Konzeption von Autonomie komplettiert, wie sie beispielsweise von Joseph Raz und Robert P. George – mit jeweils unterschiedlichen Einstellungen zum Liberalismus insgesamt – vertreten wird.⁸ Diese lässt sich annähernd spiegelbildlich zu den Neoaristotelikern beschreiben, wenngleich sich beide Werttheorien in Teilen aus ähnlichen Quellen bedienen: Im Unterschied zu ersteren richtet sich jedoch die Gütertheorie im zweiten Fall nicht nach dem Primat des Werts autonomer Entscheidungen, sondern umgekehrt wird der Wert menschlicher Autonomie zumindest auch anhand des Grades bemessen, wie er der Realisierung der unabhängig davon festzulegenden menschlichen Güter verhelfen kann.⁹ Meine These lautet, dass diese zweite Strategie zur Berücksichtigung liberaler wie universalistischer Elemente einer auf anthropologischen Grundlagen beruhenden Theorie des guten Lebens einige Probleme des neo-aristotelischen Ansatzes besonders hinsichtlich der Relativismus-Problematik umgehen kann und damit den vielversprechenderen Weg darstellt.

Fussnoten

¹ „Das menschliche Gut ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele, und gibt es mehrere Tugenden: der besten und vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit.“ (Aristoteles 1985: 12)

² Vgl. della Mirandola 1990: 8, 10.

³ Mill 1991: 14: „Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.“

⁴ Über die Verflechtungen von Autonomie als Grundidee liberaler Theorie und liberalen Positionen siehe Colburn 2010.

⁵ Siehe für eine ausführlichere Beschreibung Christopher Gowans' „Virtue Ethics and Moral Relativism“ (2011: 404-408).

⁶ „What are capabilities? They are the answers to the question, ‘What is this person able to do and to be?’ In other words, they are what Sen calls ‘substantial freedoms’.“ (Nussbaum 2011: 20)

⁷ Eine detaillierte Ausarbeitung über Umfang und Intensität dieser Spannung hat Graham Long in Long 2004 vorgelegt.

⁸ Als *loci classici* können *The Morality of Freedom* (Raz 1986) und *Making Men Moral* (George 2003) genannt werden.

⁹ George etwa notiert hierzu, unter explizitem Einschluss von Raz: „The value of autonomy is, as Raz supposes conditional upon whether or not one uses one's autonomy for good or ill.“ (1993: 177).

Literatur

- Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Eugen Rolfes, hrsg. von Günther Bien. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Colburn, Ben (2010): *Autonomy and Liberalism*. Routledge, London.
- Della Mirandola, Pico (1990): *Über die Würde des Menschen*. Übersetzt von Norbert Baumgarten, hrsg. von August Buck. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- George, Robert P. (1993): *Making Men Moral*. Clarendon Press, Oxford.
- Gowans, Christopher (2011): „Virtue Ethics and Moral Relativism“. In: Hales, Steven D. (Hrsg.): *A Companion to Relativism*. Wiley Blackwell, Malden, 391-410.
- Long, Graham (2004): *Relativism and the Foundations of Liberalism*. Imprint Academic, Exeter.
- Mill, John Stuart (1991): *On Liberty and Other Essays*. Hrsg. von John Gray. Oxford University Press, Oxford.
- Nussbaum, Martha (2011): *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*. Clarendon Press, Oxford.

Varia (Raum: SOE-F-9)

16:30-17:05 Uhr: PD Dr. Mariele Nientied (Frankfurt an der Oder): „Entwurf einer Philosophie des Rituals – Über Interferenzen zwischen der anthropologischen Wende in der Philosophie und der performativen Wende in den Kulturwissenschaften“

Abstract: In my paper, I discuss the anthropological turn in philosophy in connection with the performative turn in cultural theory. It is striking that human beings – unlike animals – structure many aspects of their lives ritually. These structures do not follow the laws of logic or necessity but choreography. Therefore, the only criteria they might meet are aesthetic ones. Ritual studies attract scholars from many academic fields and have been established as a flourishing interdisciplinary area of research in its own right. However, it is striking that philosophy is not involved, although issues of basic research, e.g. on method or the epistemological profile of a particular field, always introduce a philosophical dimension. The reasons for this astonishing negligence, though, did not originate in or with ritual studies, but with philosophy itself, both historically and systematically: The dichotomy between thought and action, fundamentally organizing most theoretical discourse on ritual, has been inherited from traditional philosophical dichotomies, like theory-practice or the mind-body dualism. Focussing on the intellectual, philosophy tends to exclude performative aspects from its concerns as they are seen as mere surface manifestations, modes of enactment or the symbolic communication of ideas, belief systems, intentions and statements that can be discussed without considering their embodiment in practices. Repetitive behaviour patterns without plausible structure and argumentative potential seem irrelevant for theory, no matter how crucial they are for anthropology. Additionally, ritual studies require attention to particulars, which only quite recently started to be appreciated in philosophy due to its striving for universal truth. The mutual exclusion of philosophy and ritual studies turns out to be a strategic move constitutive of the establishment of their respective discourses and efficient throughout the centuries. Thus, it is a performative action that conditions the dichotomy of thought and action in the first place, allowing both, philosophical questions and projects in ritual studies to take shape. Therefore, philosophy can learn something about itself and its procedures by taking into account what it tirelessly, traditionally, and ritually tries to ignore as inessential. Thus, philosophy and/as ritual practice, the blind spot in both fields due to a mutual exclusion masking a co-implication, comes into focus. Considering philosophy itself as ritual

practice pays attention to the convergence of these issues in anthropology and operates on both levels: the practices themselves and their reflection in theory.

Varia (Raum: SOE-F-9)

17:10-17:45 Uhr: Dr. Karl Hostettler (Aadorf): „Seele“

Abstract: Das Wort "Seele" ist in der heutigen Philosophie verpönt. Zu Unrecht. Da ist etwas, das diese Bezeichnung verdient, auch wenn es nicht ganz dem Gegenstand entspricht, welchen wir uns intuitiv unter diesem Wort vorstellen. Wir Menschen sind beseelte Wesen. Seele ist das Wesentliche, das uns ausmacht. Seele verstehen heisst, das Wesentliche an uns verstehen.

Was ist das für ein Gegenstand, welchen ich als Seele bezeichne? Der französische Philosoph René Descartes stellte fest, dass wir an der Wahrheit aller Meinungen über die Welt immer zweifeln können. Und doch bleibt da etwas als nicht zu Bezweifelndes. Descartes nannte es "denkende Substanz". Ein verhängnisvoller Fehler. Was da denkt, wir wissen es heute, ist das Gehirn. Das Gehirn gehört aber zur materiellen Welt. Und doch ist da noch immer etwas, dessen Existenz wir nicht in Zweifel ziehen können. Es ist unser Erleben, rein als Erleben betrachtet, Erleben in allen seinen Beschaffenheiten. Es ist einfach da, gegeben. Erleben, so verstanden, verdient die Bezeichnung "wirklich". Wir können es als das Wirklichste bezeichnen. Aber es ist kein Gegenstand im Sinne materieller Dinge.

Erleben ist dasjenige, das allem seine Bedeutung gibt. Diese Bedeutung gründet auf der Beschaffenheit des Erlebens, auf seiner angenehmen und unangenehmen Qualität, in der Freude und dem Leid, das wir empfinden und in unserem erlebten Interesse an uns selbst und unserer Mitwelt. Stellen wir uns ein Leben ohne diese Eigenschaften vor: Was auch immer geschähe, es könnte uns gleichgültig sein. Dank seiner Qualität kommt dem Erleben ein objektiver Wert zu. Es ist dieser Wert, der einzig allem Sein seine Bedeutung gibt, der objektive Interessen begründet und damit auch unserer Umwelt einen Wert zuteilt. Es ist dieser Wert, um den es immer nur geht.

Als Wert, um den es immer nur geht, ist die Qualität des Erlebens ein Seiendes, aus dem ein Sollen folgt, ein allerdings nicht moralisch zu verstehendes. Er bildet das rationale Ziel allen Strebens und Handelns. Das gilt auch für unser altruistisches Handeln, für uns als Geber und für den Empfänger. Auch der rationale Verstand dient einzig diesem Wert. Wir können von objektiv bestehendem Guten und Schlechten reden. Gutes und Schlechtes als rätselhafte Produkte materieller Prozesse. Sonderbar!

Nebenbei: Das reine Erleben ist auch die Grundlage zur Begründung jeglicher Information als Wissen.

Erleben in seinen Qualitäten ist ein Produkt materieller Vorgänge. Nach unserem heutigen Wissen liegt diese Annahme nahe. Ich widerspreche ihr nicht. Und doch: Lässt sich Erleben anhand von materiellen Prozessen erklären? Das Problem wird in der Philosophie des Geistes intensiv diskutiert. Um eine Antwort auf die Frage nach der Erklärbarkeit zu geben, müssen wir uns darüber im Klaren sein, was "erklären" in diesem Zusammenhang bedeutet. Es bedeutet, anhand von Beobachtungen physikalischer Vorgänge (Sicht der dritten Person) zu sagen, wie sich bestimmte Prozesse subjektiv anfühlen. Nun wissen wir nur, wie sich ein Gehirnvorgang anfühlt, wenn in unserem eigenen Gehirn dieser Vorgang abläuft. "Erklären" wäre demnach nur möglich, wenn das Wissen um die physikalische Beschaffenheit solcher Vorgänge das Gehirn selbst in den entsprechenden Zustand versetzen würde. Wir haben aber keinen Hauch von Ahnung, wie dies möglich sein könnte.

Kommt dem Erleben eine Funktion zu? Manche Philosophen bestreiten dies, im Gegensatz zu den Psychologen. Doch wozu soll die Evolution Erleben erstellt haben,

wenn es doch keine Funktion ausübt und daher die Lebenstüchtigkeit eines Organismus nicht fördern kann? Wenn es andererseits eine Funktion ausübt, bedeutet dies, dass auf unser Verhalten auch Wirkungen möglich sind, die wir physikalisch nicht erfassen können. Materie selbst wird zu etwas Geheimnisvollem. Aber das ist sie ohnehin, solange wir das Erleben selbst nicht erklären können.

Erleben ist nicht, was wir als "Bewusstsein" bezeichnen. Meistens wissen wir (wir Menschen) um unser Erleben. Im Traum erleben wir aber ohne uns dessen bewusst zu sein. Wir müssen Erleben und Bewusstheit, das Wissen um uns selbst, unterscheiden. Erleben ist auch nicht mit Geist gleichzusetzen. Als "Geist" bezeichnen wir sinnvoller Weise die Prozesse zur Steuerung unseres Verhaltens. Erleben ist aber Teil des so verstandenen Geistes.

Zum Problem der Identität von uns in unserem Erleben (Personale Identität): Intuitiv halten wir uns für ein bestimmtes erlebendes Wesen, ein bestimmtes Individuum, von der Geburt bis zum Tode. Doch wie begründen wir diese intuitive Meinung? Könnten wir nicht in einem anderen Körper mit dessen Erinnerungen derselbe sein? John Locke, der englische Empirist, erkannte, dass nur das Gedächtnis eine sichere Grundlage bilden kann. Spekulationen sind möglich. Reinkarnation? In der philosophischen Literatur finden wir interessante Überlegungen. Es stellen sich Fragen. Antworten gibt es leider keine. Wenn wir aber uns auch in einem anderen Körper als erlebendes Wesen vorstellen können, dann ist Unsterblichkeit des Erlebens in seiner Identität nicht undenkbar.

Halten wir fest: Erleben, das Wirklichste, ist nicht nach Art materieller Dinge. Es begründet objektive Werte. Jedenfalls aus heutiger Sicht ist es unerklärbar und übt auf materielle Vorgänge einen physikalisch nicht erklärbaren Einfluss aus. Erleben ist als unsterblich vorstellbar. Die Folgerung liegt nahe: Erleben, als reines Erleben betrachtet, entspricht weitgehend dem, was wir unter dem Wort "Seele" verstehen. Seele ist in erster Linie dasjenige, das uns zum Menschen macht. Dass wir wohl auch in Tieren Seele finden, ist für unser eigenes Wesen belanglos.

Varia (Raum: SOE-F-9)

17:50-18:25 Uhr: Prof. Dr. med. Ingolf Schmid-Tannwald (München): "Der Mensch als biologisches Erzeugnis und lebensweltliches Zeugnis: Nichtbiologische Unterschiede zwischen nicht-menschlichen Embryonen sowie natürlich gezeugten und durch IVF erzeugten menschlichen Embryonen"

Abstract: In einer Medizin, die sich als angewandte Naturwissenschaft versteht, beschränkt sich die wissenschaftliche Beschreibung des Lebensbeginns des einzelnen Menschen auf das naturwissenschaftliche Fortpflanzungsmodell. Dieses ist im Prinzip für Menschen und nichtmenschliche Säugetiere und Wirbeltiere gleichermaßen gültig und beschreibt regelhaft die Entstehung biologisch einzigartiger Organismen. Das Fortpflanzungsmodell stellt nur die Sicht der Biologen dar und ist daher lediglich ein Beschreibungsbruchstück. Es kann nicht darlegen, wie jeder menschliche Organismus zu seiner Bedeutung kommt, die im ersten Satz jedes Lebenslaufes für jeden Menschen anders steht.

Dazu benötigt man ein Modell der zwischenmenschlichen Vorgeschichte und des menschlichen Alltags, innerhalb derer die biologischen Prozesse bekanntlich erst in Gang gesetzt werden müssen. Hierfür eignet sich das Modell der menschlichen Lebens- und Alltagswelt der phänomenologischen Soziologie. Es beschreibt den Aufbau einzigartiger mikrosozialer Wirklichkeiten („Welten“) durch zwischenmenschliches Handeln in Paarbeziehungen. Weil die Inhalte des Lebensweltmodells und des Fortpflanzungsmodells in unterschiedlichen Fachsprachen gefasst sind, muss man sie,

wie beim Bruchrechnen, auf einen gemeinsamen Sprachnenner bringen, also in die Alltagssprache übersetzen.

Der menschliche Organismus erweist sich innerhalb der zwischenmenschlich konstituierten Alltagswelt als ein zwischenmenschliches Handlungsergebnis und hat zwei Bedeutungen. Er ist ein biologisches *Erzeugnis* und das lebensweltliche *Zeugnis* eines in die Vergangenheit reichenden Handlungsgeflechtes und damit der Bewusstseinsleistungen seiner Eltern und Vorfahren, welche ihn zeitlich, räumlich und sozial in die vorbestehende menschliche Lebenswelt einordnen. Er ist gewissermaßen ein biologisches Elementarteilchen (Organismus) mit einer lebensweltlichen Ladung (Bedeutung) und unterliegt daher den Gesetzen der Natur sowie jenen der Lebenswelt; Zeugnis- und Erzeugnischarakter zusammen machen den Menschen aus.

Ein tiefer gehendes *Verständnis* der lebensweltlichen Hintergründe von Schwangerschaften kann die Kunst des Heilens befördern. Zudem begründet der menschliche Zeugnischarakter bereits am individuellen Lebensbeginn und über die Spezieszugehörigkeit hinaus den Unterschied zwischen Mensch und Tier und somit auch die Menschenwürde. Auch eine Differenzierung von gezeugten und erzeugten menschlichen Embryonen wird so möglich.

Samstag, 12. Mai 2012

09:30 Uhr **Plenarvortrag: PD Dr. Markus Wild (Humboldt Universität zu Berlin/Université de Fribourg)**
„Der Mensch und andere Tiere – Überlegungen zu einer umstrittenen Redeweise“ (Raum: KO2-F-152)

Abstract: Die Redeweise „Der Mensch und andere Tiere“ impliziert, dass der Mensch ein Tier ist. Dies wird von der Mehrzahl von Philosophen bestritten, der Mensch ist kein Tier. Falls der Ausdruck „Tier“ in diesen beiden Behauptungen dieselbe Bedeutung hat, widersprechen sie sich. Was tun? Eine einfache Lösung besteht darin zu bestreiten, dass der Ausdruck „Tier“ in diesem Fall eben nicht dasselbe bedeutet. Die Begriffe „Tier“ und „Mensch“ sind nicht nur taxonomische Begriffe, sondern auch Kontrastbegriffe. Ich werde argumentieren, dass diese Lösung unbefriedigend ist. Weiter werde ich argumentieren, dass der Mensch essenziell ein Tier ist, und dass Argumente gegen diese These nicht zu überzeugen vermögen.

11:15 Uhr Sektionen (je drei Vorträge à 35 min.)

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KO2-F-152)

11:15-11:50 Uhr: Dr. Enrico Savio (Steyr): „Qualitative Dichamonie. Versuch eines Denkschrittes in der Humanphilosophie“

Abstract: Die *duophysikalistische Möbiusschleife*. Eine zentrale und nach wie vor aktuelle philosophische Frage ist jene nach der Originarität des Menschen im Verhältnis zu anderen Lebewesen und Dingen, insbesondere künftig jener mit künstlicher Intelligenz. Sie fokussiert sich im plausiblen Aufweis der Geistigkeit über die dem Menschen letztlich Authentizität, Autonomie, Verantwortung, Freiheit u.a. zugeschrieben werden kann.

Die Problematik dieses Aufweises spitzt sich in einer hinreichenden Erklärung der beiden Faktizitäten der Biophysis und dem Mentalen zu und in der Folge auch deren

Wechselverhältnis- und Verknüpfungserklärung. Wir stehen in der gegenwärtigen Diskussion um die sogenannte Verbindung von Mentalem und Biophysik weiterhin vor Aporien, die mit Theorien zu lösen versucht werden, die sich prioritär auf eine der Faktizität als letztbegründendes Paradigma konzentrieren. Somit bleibt zurzeit nur eine der beiden Positionen Mentalismus oder Biophysikalismus (als Form des Materialismus) zu favorisieren, wobei letzterer sich zurzeit, verstärkt durch bestimmte Naturwissenschaften wie etwa die Neurophysiologie, Hirnforschung, Genwissenschaft, ... verstärkt im Mittelpunkt der Diskussionen findet. Die Mentaltheoretiker, in all ihren Schattierungen, versuchen meist nur mittels Negativargumentation zumindest eine Skepsis demgegenüber zu erreichen. Somit entsteht zurzeit der Eindruck, dass in den Diskussionen auf Parameterebene die Biophysikalität der Mentalität vorgezogen wird. Nur mit Zurückhaltung findet man Positionen, die das Mentale als bestimmenden Parameter postulieren und im Extremfall davon ausgehen, dass auch die Physis auf einer solchen beruhe, was wohl wieder einer Theorie des Spiritismus nahekäme. Oder sogar eines heteronomen Spiritismus, der von einer anderen Geistigkeit, etwa Transzendenz her begründet und erklärt werden würde. Eine Deifikation beziehungsweise einen Deiunkulus anzunehmen, wäre die Folge. So ist der Biophysikalismus, in seinen Varianten, zum dominanten Erklärungsparadigmensystem geworden. Aufgrund der Dominanz der Naturwissenschaften und ihrer Theoreme, wird versucht auch das Mentale unter die Biophysis zu subsumieren. Man verbleibt damit in den gleichen Denkparadigmen sowohl für die Biophysis und wendet diese auch in Bezug auf das Mentale an. Es wird nur mit einer Qualität argumentiert. Somit bleibt man in einem systemischen Regelkreis, der immer zu einer unerklärbaren Trennung auf gleicher Ebene führt. Das Denken in Prinzipien darüber bewegt sich deshalb auch - metaphorisch ausgedrückt - in einer Möbiusschleife. Supervenienz oder Epiphänomen scheinen demnach die gegenwärtigen Lösungen zu sein, nachdem sich für das Zusammendenken von Mentalem und Sinn abstrahieren. Daher der Vorschlag dieses Problem intrinsisch mental anzugehen.

Beim Mentalen empfiehlt es sich, analog etwa zur Antimaterie in der Physik, zumindest auch - vorerst als Negativbegriff - von Antibiophysis bzw. Hyperphysis - zu sprechen. Dass sich das Geistige intrinsisch denken lässt, ist ein Faktum das wir tagtäglich vollziehen und keine Vergegenständlichung und somit einer Metaphysik mit Dritter-Person-Aufweises bedarf. Somit soll das Mentale als originär Mentales gedacht und davon abgegangen werden, es ständig zu "physikalisieren" oder andererseits zu "utopisieren". Es ist vielleicht der Mut verloren gegangen Geist intrinsisch zu denken, selbst wenn auch die Scheu in eine Theorie des Spiritismus oder Weltgeistidealismus zu geraten nachvollziehbar und berechtigt ist. Die Frage bei der dichotomischen Erklärung ist nun auch, wie man die Theorie der Wechselbeziehung (nicht Wechselwirkung) zwischen Biophysis und Mentalem auflöst. Auch hier empfiehlt es sich, nicht in den Denkformen der Natur (Biophysik) anzusetzen, sondern von Mentalem auszugehen, das ja die Denkformen originär vorgibt. Um die Verbindung radikal differenzierter Qualitäten aufzuweisen, ist eine "Konvertierebene" anzunehmen, die in Analogie als ein Grund-Folge-Wechselverhältnis und nicht als Kausalitätsprinzip zu denken ist. Diese Ebene erlaubt eine Hypermorphose wie wir sie alltäglich erleben, wenn Geistiges bestimmend für Realität wird. Diese Ebene lässt Übergänge zu und andererseits ist sie Bedingung der Möglichkeit des Übergangs. Die Möbiusschleife erhält somit einen Knotenpunkt. Faktisch ist diese Ebene als Schnittpunkt radikaler Qualitätsdifferenzen zu denken. Sie kann auch nur gedacht werden, da sie zurzeit nur mental erklärt und aufgewiesen werden kann. Vielleicht gelingt auch der Bio"physik ein entsprechender Nachweis. Fokus für anthropologisches Spektrum. Dieser Ansatz bildet den Fokus die Originarität des Mentalen, insbesondere jene der Vernunft theoretisch zu

verfeinern. Das führt weiter zu Themen wie der aperiensischen und inventiven u.a. Vernunftleistung. Dadurch lassen sich Theorien der Freiheit, Kreativität, Fantasie, ... und somit eine adaptierte Humanphilosophie weiterdenken.

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KO2-F-152)

11:55-12:30 Uhr: Dr. Martin Hoffmann (Hamburg): „Menschsein und Personsein“

Abstract: Während die Debatte um die Begriffe Person und personale Identität die Diskussionen in der analytischen Philosophie des Geistes und in der Metaethik lange Zeit dominiert hat, ist in den letzten Jahren eine theoretische Neuorientierung zu beobachten, die man – ganz im Sinne des Themas der Tagung – ohne Übertreibung als „anthropologische Wende“ charakterisieren kann. Neben dem Personbegriff gewinnt die Auseinandersetzung mit dem Begriff Mensch mehr und mehr an Bedeutung. Diese Akzentverschiebung verdankt sich mehreren Wurzeln. Im Vordergrund stehen dabei zumeist ethische Fragestellungen. Die neuen medizintechnischen und therapeutischen Möglichkeiten wie PID und PND, Klonierung sowie genetisches und Neuroenhancement führen dazu, dass die empirischen Rahmenbedingungen unseres Menschseins, die traditionell durch die Natur festgelegt waren, plötzlich in die Verfügbarkeit menschlichen Handelns rücken (Birnbacher 1997; Habermas ¹2001, ²2002; Steigleder 2003; Scharke 2010). Eine zweite Wurzel ist die Kontroverse um den Personbegriff und personale Identität in der Philosophie des Geistes und der Ontologie. Hier war lange Zeit eine Sichtweise von Personen und personaler Identität weithin akzeptiert, die in der Tradition John Lockes verankert ist. Vereinfacht gesagt wurden Personen als rein mentale bzw. psychische Entitäten aufgefasst, die in ihren Individuations- und transtemporalen Persistenzbedingungen nicht vom menschlichen Körper abhängen (prominent von Parfit 1984 vertreten). Dieser Sichtweise ist in einem Aufsatz von Bernard Williams (1970) widersprochen worden, der Personen als essentiell physische Entitäten auffasst. Diese Position firmiert in der Kontroverse mittlerweile unter dem Titel „Animalismus“ (Olson 1997). Charakteristisch für die Vertreter dieser Position ist, dass sie ihre Ansätze durchgängig als Beiträge zur Theorie der Person ansehen, d. h. sie konzentrieren sich auf den Personbegriff und das Konzept personaler Identität.

Mein Ziel besteht darin, diese zweite Kontroverse für die Beantwortung der Frage nach unserem Menschsein fruchtbar zu machen. Die einseitige Konzentration auf den Personbegriff stellt für den Animalismus ein Problem dar. So generieren die von Animalisten angeführten Intuitionen tiefe Widersprüche zur rein mentalen Theorie der Person, die bis heute nicht gelöst werden konnten. Die immer komplexer werdenden Fallbeispiele scheinen in eine unauflösliche Kontroverse zu führen. Meine *Kernidee* lässt sich dagegen formulieren wie folgt: Die in dieser Kontroverse angeführten Intuitionen sind als Hinweis darauf zu deuten, dass unser Menschsein für unser Selbstverständnis mindestens ebenso relevant ist wie unser Personsein. Deshalb sollte man eine komplexere Begrifflichkeit einführen, die Engführung auf den Personbegriff aufgeben und stattdessen Hinsichten des Personseins und Hinsichten des Menschseins unterscheiden. Dies eröffnet zum einen die Perspektive, hartnäckig divergierende Intuitionen von Vertretern des Animalismus und Vertretern einer mentalen Theorie der Person in vereinheitlichender Weise zu erklären. Zudem kann die Debatte nach dieser Akzentverschiebung einen Beitrag zur Anthropologie aus ontologischer Perspektive leisten.

Exemplarisch sei dies an einem intuitiven Befund erläutert, der meines Erachtens auf eine Konfundierung von Intuitionen unser Personsein betreffend und unser Menschsein betreffend hinweist. So leitet Judith Jarvis Thomson (1997, 202–203) ihre Überlegungen

zu einem Körperkriterium für personale Identität mit dem Hinweis darauf ein, dass „dead people“ weiterhin „people“ seien, wie auch tote Katzen weiterhin Katzen seien. Da sie „people“ als den Plural von „person“ definiert, meint sie mit der angeführten Intuition ein Problem für Vertreter rein mentaler Kriterien personaler Identität aufgeworfen zu haben. Diese seien schließlich darauf festgelegt, „dead people“ aufgrund der fehlenden mentalen Eigenschaften als nicht existent (d. h. nicht mehr als „people“) ansehen zu müssen. Dieser *prima facie* irritierende Befund kann meines Erachtens plausibler damit erklärt werden, dass wir „dead people“ deshalb weiterhin als „people“ ansehen, weil wir in diesem Kontext mit „people“ *Menschen* meinen. Auch ein toter Mensch bleibt ein Mensch, obwohl er nicht (mehr) Person ist.

Diese Überlegungen machen darauf aufmerksam, dass wir die Eigenschaft, tot zu sein, Menschen und nicht Personen zuschreiben. Analog schreiben wir auch die Eigenschaften, lebendig zu sein, ein Leben zu leben etc., eher Menschen als Personen zu. Es wäre nun aber zu kurz gegriffen, würde man daraus schlussfolgern, der Begriff des Menschen sei nur insofern relevant, als er die biologische Basis (den Träger) unserer mentalen Eigenschaften bezeichnen würde. Ein fruchtbarer Anknüpfungspunkt, von dem ausgehend man diesem nahe liegenden Missverständnis entgegenzutreten kann, stellt der Ansatz von Mark Johnston (1987, 2007) dar, der zwischen dem Menschen (*human being*) und dem menschlichen Organismus (*human organism*) unterscheidet. Vereinfacht gesagt handelt es sich bei letzterem um den rein biologischen Begriff, der aber nicht derjenige ist, der für unser Selbstverständnis als Menschen einschlägig ist. Dies kann man sich an der folgenden Intuition verdeutlichen: Würden wir uns bloß als menschliche Organismen begreifen, so wäre unser Personsein aus empirischen Gründen nur an das Persistieren unseres Gehirns gebunden und der Rest unseres Körpers wäre austauschbar. Die entsprechenden Gedankenexperimente zum „Körpertausch“ sind umstritten und können an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Aus der Sichtweise der Lokalisation unseres Personseins im Gehirn ergeben sich aber auch unabhängig von der Problematik des Körpertauschs kontraintuitive Konsequenzen. So muss jemand, der dieses Bild von sich hat, der Aussage zustimmen: „Meine Hände sind mir näher als meine Füße“. Oder die Auskunft „Ich wiege 82 kg.“ müsste denselben Charakter haben wie die Auskunft des LKW-Fahrers, der dem Brückenwärter zuruft: „Ich wiege drei Tonnen!“ (s. dazu Johnston 1987, 78–79). Offensichtlich beziehen wir uns nicht einfach auf den biologischen Organismus „Mensch“, wenn wir uns im Kontext unseres Selbstverständnisses zuschreiben, dass wir Menschen sind.

Es wird deutlich, dass wir uns nicht entweder als Menschen oder als Personen verstehen. Vielmehr scheinen Hinsichten des Personseins eng mit Hinsichten des Menschseins verknüpft zu sein. Interessant ist dabei, dass dieser enge Zusammenhang von Menschsein und Personsein nicht erst im Kontext ethisch-normativer Fragen sichtbar wird. Schon auf der Ebene der angeführten deskriptiv-ontologischen Intuitionen wird die Relevanz des Begriffs des Menschen, und damit anthropologischer Aspekte, für die Theorie der Person deutlich. Im Vortrag werde ich die hier nur angerissenen Überlegungen weiter ausführen und einen Vorschlag dazu machen, wie Menschsein und Personsein voneinander abzugrenzen sind und wie sie aufeinander bezogen werden können.

Literatur

- Birnbacher, Dieter (1997). Das Dilemma des Personenbegriffs. In: Strasser, Peter & Starz, Edgar (Hg.). *Personsein aus bioethischer Sicht*. (S. 9–25). Stuttgart: Steiner.
- Habermas, Jürgen (12001, 22002). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Johnston, Mark (1987). Human Beings. *Journal of Philosophy* 84 (2), 59–83.

- Johnston, Mark (1997). Human concerns without superlative selves. In: Dancy, Jonathan (Hg.). *Reading Parfit* (S. 149–179). Oxford: Blackwell.
- Johnston, Mark (2007). "Human Beings" Revisited: My Body is not an Animal. In: Zimmerman, Dean (Hg.). *Oxford Studies in Metaphysics* 3, 33–74. Oxford – New York: Oxford UP.
- Olson, Eric T. (1997). *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*. New York – Oxford: Oxford UP.
- Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: The Clarendon Press.
- Schark, Marianne (2010). Zur moralischen Relevanz des Menschseins. Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen aufgrund ihrer Gattungszugehörigkeit? In: Dabrock, Peter, Denkhäus, Ruth, Schaede, Stephan (Hg.). *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven* (S. 297–323). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Steigleder, Klaus (2003). Die Unterscheidung zwischen Menschen und Personen. Zur Debatte in der Medizinethik. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 8, 95–115.
- Thomson, Judith Jarvis (1997). People and their bodies. In: Dancy, Jonathan (Hg.). *Reading Parfit* (S. 202–229). Oxford: Blackwell.
- Williams, Bernard (1970). The Self and the Future. *Philosophical Review* 79 (2). 161–180.

Philosophie des Geistes/Handlungstheorie (Raum: KO2-F-152)

12:35-13:10 Uhr: André Wunder (Zürich): „Eine forschungsstrategische Überlegung zur Erklärung geistiger Fähigkeiten“

Abstract: Einleitung: Ein Grund für die Anthropologische Wende der letzten Jahre ist eine vermeintliche Krise im Selbstverständnis des Menschen. Diese Krise soll ihre Ursache darin haben, dass bestimmte Fähigkeiten, die einst nur dem Menschen zugesprochen wurden nun im Lichte neuerer wissenschaftlicher Erkenntnisse auch Tieren zugebilligt werden müssen. Der Mensch verliert damit sein Alleinstellungsmerkmal, das vor allem in seinen geistigen Fähigkeiten bestand. In der Tradition war der Mensch das denkende Tier (animal rationale), aber die neuen Erkenntnisse stellen diese Bestimmung in Frage (Vgl. Welsch, Singer, und Wunder 2011, v). Ich möchte hier aber nicht der Frage nachgehen, welche geistigen Fähigkeiten der Mensch hat und ob einige Tiere diese eventuell – wenngleich in weniger ausgeprägter Form – auch haben. Vielmehr möchte ich eine Hypothese darüber aufstellen, wie wir zu einem tieferen Verständnis unserer geistigen Fähigkeiten und damit über uns selbst gelangen können. Die Hypothese lautet: Ein tiefgreifendes Verständnis unserer geistigen Fähigkeiten ist am ehesten über ein Verständnis der geistigen Fähigkeiten von Tieren zu erreichen. Von der Richtigkeit dieser Hypothese und ihrer Fruchtbarkeit möchte ich Sie im Folgenden überzeugen.

Die mechanistische Erklärung

Zunächst stellt sich die Frage: Was ist hier mit „tiefgreifenden Verständnis“ gemeint? Bezüglich einer Fähigkeit verstehe ich darunter die Beantwortung von zwei Fragen:

1. Wozu dient diese Fähigkeit? (ultimate Perspektive)
2. Welche Mechanismen liegen dieser Fähigkeit zugrunde? (proximate Perspektive)¹

Die Beantwortung der ersten Frage läuft darauf hinaus anzugeben, welchen Beitrag die Fähigkeit „zur Förderung der Antreffbarkeit des Organismus leistet“ (Bischof 2009, 275), d.h. welchen Selektionsvorteil sie ihrem Besitzer bietet. Diese Antworten sind oft „Just so“-Erklärungen, die häufig beliebig wirken (Vgl. ebd., 274). Die Beantwortung der zweiten Frage erfordert ebenfalls die Kenntnis des Selektionsvorteils und damit der Funktion der betreffenden Fähigkeit. „[...] nur wird diese dazu beansprucht Wirkungszusammenhänge aufzudecken, und nicht, sie nachträglich plausibel zu machen. [...] Wir verstehen den Bauplan, weil er ein 'technisches' Problem des Organismus löst.“

(Ebd., 275). Mit anderen Worten: Die Antwort auf die zweite Frage umfasst die Antwort auf die erste und ist damit wichtiger. Die zweite Frage wird in der Einstellung des Ingenieurs aufgeworfen: „Wenn ich der Ingenieur wäre, der den Organismus konstruieren müsste, wie hätte ich das betreffende Problem dann mit den verfügbaren Mitteln gelöst.“ (Ebd.). Bischof bezeichnet diese Denkfigur als demiurgisches Prinzip und die Umsetzung dieses Prinzips resultiert in der Kenntnis dessen, was Bechtel und Abrahamsen einen Mechanismus nennen.

„A mechanism is a structure performing a function in virtue of its component parts, component operations, and their organization. The orchestrated functioning of the mechanism is responsible for one or more phenomena.“ (Bechtel und Abrahamsen 2005, 423f)

Eine mechanistische Erklärung erklärt dementsprechend eine Fähigkeit, indem sie den Mechanismus beschreibt, der der Ausübung der Fähigkeit zugrunde liegt. "To give a description of a mechanism for a phenomenon is to explain that phenomenon, i.e., to explain how it was produced." (Machamer, Darden, und C. F. Craver 2000, 3).

Mit Kenny können wir zwischen der Fähigkeit, ihrer Ausübung, ihrem Besitzer und ihrem Vehikel unterscheiden (Vgl. Kenny 1989, 71). Die Ausübung einer Fähigkeit ist das konkrete Verhalten des Organismus, der Besitzer der Fähigkeit ist der Organismus, und das Vehikel der Fähigkeit entspricht dem, was wir oben Mechanismus genannt haben.

"The vehicle of an ability is the physical ingredient or structure in virtue of which the possessor of an ability possesses the ability and is able to exercise it. [...] my car has the ability to decelerate [...]. The vehicle of this ability is the brake mechanism." (Kenny 1989, 72). „The identification of the actuality [structure, mechanism, A.W.] provides an explanation [!] of the possession of the power or active potentiality [ability, A.W.]“ (Kenny 2010, 108) Diese Art von Erklärung ist typisch für die Biologie (Vgl. Bruggeman et al 2005, 388).

Das Problem

Kehren wir zu den geistigen Fähigkeiten zurück. Das demiurgische Prinzip zielt darauf ab einen möglichen Mechanismus zu konstruieren, der der zu erklärenden geistigen Fähigkeit zugrunde liegen könnte. Hierbei müssen wir zunächst davon ausgehen, dass uns die dabei relevanten Strukturen völlig unbekannt sind (Vgl. Bischof 2009, 272). Schlimmer noch: Mitunter haben wir nicht die leiseste Ahnung, wie bestimmte (höhere) geistige Fähigkeiten, wie z.B. Langzeit-Planen (long-term planning) oder Sprechen, realisiert sein sollen. Kurzum wir stehen vor einem Rätsel.

Und unsere absolute Ratlosigkeit führt nun häufig dazu, dass wir das Rätsel für schlechthin unlösbar halten. In der Philosophie des Geistes nährt dieser Glaube antireduktionistische und dualistische Tendenzen. Ich möchte hier ein Vorgehen vorschlagen, dass zumindest die Lösung solcher Rätsel wahrscheinlicher macht.

Zwei Hintergrundannahmen

Mein Vorschlag geht von zwei Annahmen aus:

1. In synchroner Perspektive gilt: Organismen sind nach einer Art Baukastenprinzip aufgebaut. Ein Organismus ist ein System, das aus Teilsystemen besteht, die wiederum aus weiteren Teilsystemen bestehen usw., d.h. Organismen sind hierarchisch strukturiert. Einzelne Teilsysteme bilden die Grundlage der Ausübung bestimmter Fähigkeiten (Vgl. Jacob 1972, 319). Im Organismus sind die einzelnen Teilsysteme nur lose integriert, d.h. sie sind bis zu einem gewissen Grad unabhängig von den anderen Teilsystemen derselben hierarchischen Ebene. Diese Unabhängigkeit wird als Modularität bezeichnet und erlaubt ein unabhängiges evolviere eines Teilsystems, ohne dass sich gleichzeitig alle anderen Teilsysteme ebenfalls verändern müssten. Ein

modularer Aufbau erhöht also die Evolvierbarkeit von Organismen und deshalb treffen wir ihn an (Vgl. Wagner und Altenberg 1996). In diachroner Perspektive gilt: „Evolution does not produce novelties from scratch. It works on what already exists, either transforming a system to give it new functions or combining several systems to produce a more elaborate one.“ (Jacob 1977, 1164, vgl. auch Pigliucci 2008, 890). Die Evolution gleicht also eher einem Bastler als einem Ingenieur. In diesem Sinne überlagert in der Evolution oft das Spätere das Frühere nur und ersetzt es nicht einfach (Vgl. Bischof 2009, 311).

Der Vorschlag

Kehren wir zu unserem Problem zurück: Wie löse ich ein Konstruktionsproblem, wenn mir jeglicher Ansatz fehlt? Was könnte in einer solchen Situation helfen? Darden und Craver schlagen einige Strategien zur Entdeckung von Mechanismen vor. Eine bezeichnen sie als forward chaining. „Attending to entities during forward chaining, one may use what is known or conjectured about the activity enabling properties of entities. Such attention allows one to speculate as to the kinds of activities that a given entity can engage in to produce the next stage of the mechanism.“ (Darden und C. Craver 2002, 22) Diese Strategie verdeutlichen sie an der Entdeckung der Proteinbiosynthese (Vgl. ebd. 22f.) Stark verallgemeinert könnte man die Strategie auch folgendermassen wiedergeben: Versuche genauere Kenntnisse über ein Teilsystem zu erlangen, das als Komponente im gesuchten Mechanismus fungiert, so dass deine Spekulationen über den Aufbau des Gesamtmechanismus einen ersten Angriffspunkt haben. In Bezug auf geistige Fähigkeiten ergibt sich dann unter Berücksichtigung der beiden erwähnten Hintergrundannahmen, folgendes Bild: Die Mechanismen, die phylogenetisch später auftretenden höheren kognitiven Fähigkeiten zugrunde liegen, beruhen teilweise auf Untersystemen, die phylogenetisch früher auftretenden kognitiven Fähigkeiten zugrunde liegen. Sollte ich also keine Ahnung haben, welcher Mechanismus einer höheren kognitiven Fähigkeit zugrunde liegt, dann wäre es ratsam zunächst zu versuchen eine mechanistische Erklärung einer phylogenetisch älteren kognitiven Fähigkeit zu erlangen. Vielleicht ergibt sich aus Einsicht in den phylogenetisch älteren Mechanismus ein Ansatz zur Erklärung des jüngeren.

Fussnote

¹ Diese Unterscheidung beruht auf Tinbergens Unterscheidung zwischen ultimat und proximat Ursachen (Vgl. Tinbergen 1963).

Literatur

- Bechtel, William, und Adele Abrahamsen. 2005. „Explanation: a mechanist alternative“. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 36(2):421–441.
- Bischof, Norbert. 2009. *Psychologie. Ein Grundkurs für Anspruchsvolle*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Bruggeman, Frank J., Fred C. Boogerd, Robert C. Richardson, Achim Stephan. 2005. "Interaktionen von Biologie und Wissenschaftsphilosophie: Mechanistische Erklärungen emergenten Verhaltens von Zellen" in: Krohs, Ulrich, und Georg Toepfer (Hrsg.). *Philosophie der Biologie: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Darden, Lindley, und Carl Craver. 2002. „Strategies in the interfield discovery of the mechanism of protein synthesis“. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 33(1):1–28.
- Jacob, Francois. 1972. *Die Logik des Lebenden: Eine Geschichte der Vererbung*. 1. Aufl. Fischer (Tb.), Frankfurt.
- Jacob, Francois. 1977. „Evolution and Tinkering“. *Science* 196: 1161-1166.

- Kenny, Anthony. 2010. „Concepts, Brains, and Behaviour“. *Grazer Philosophische Studien* 81(1):105–113.
- Kenny, Anthony John Patrick. 1989. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Machamer, Peter, Lindley Darden, und Carl F. Craver. 2000. „Thinking about Mechanisms“. *Philosophy of Science* 67(1):1–25.
- Pigliucci, Massimo. 2008. „What, if Anything, Is an Evolutionary Novelty?“ *Philosophy of Science* 75(5):887–898.
- Tinbergen, Niko. 1963. „On aims and methods of Ethology“. *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20(4):410–433.
- Welsch, Wolfgang, W Singer, und André Wunder. 2011. *Interdisciplinary anthropology continuing evolution of man*. Berlin; Heidelberg; New York: Springer.

Praktische Philosophie (Raum: KO2-F-172)

11:15-11:50 Uhr: PD Dr. phil. Elif Oezmen (Hamburg/München): „Bedeutet das ‚Ende des Menschen‘ auch das ‚Ende der Moral‘? Zur Renaissance anthropologischer Argumente in der Angewandten Ethik“

Abstract: Anthropologie als eine eigenständige philosophische Disziplin, als Lehre vom Menschen und Menschsein, hat in den Debatten der zeitgenössischen Ethik und politischen Philosophie weder einen guten Ruf noch Stand. Zu problematisch erscheinen ihre Rückbindungsversuche von normativen an deskriptive Aussagen, zu metaphysikverdächtig das von ihr gezeichnete Menschen-Wesen, zu konservativ, ja ideologiefähig ihr ganzes Bestreben, allen historischen und kulturellen Kontingenzen und Wandlungen zum Trotz den Menschen auf einen Begriff zu bringen. Gleichzeitig sind die realen oder jedenfalls denkbaren Möglichkeiten der Modifikation des Menschen durch biotechnologische Interventionen so tiefgehend und schwerwiegend, dass sich nicht nur moralische, politische und rechtliche, sondern auch genuin anthropologische Fragen stellen. Hierfür steht insbesondere das in der Angewandten Ethik seit den 1990er Jahren diskutierte *Human Enhancement*. Im Zeitalter der Machbarkeit und Manipulierbarkeit des Menschen stellt sich die Frage, *was der Mensch ist, was er kann und soll mit sich und im Zusammenleben mit anderen*, in neuer und nachdrücklicher Weise.

In diesem Spannungsfeld von kritischer Skepsis gegenüber dem Unternehmen einer normativen Anthropologie einerseits und dem Bewusstsein für die anthropologische Relevanz von *Enhancement* andererseits soll in dem Beitrag der Status eines spezifischen Argumentes untersucht werden, das in den Debatten der Angewandten Ethik im Ganzen und des *Human Enhancement* im Besonderen gegenwärtig eine gewisse Renaissance erfährt: das *Argument von der Natur des Menschen*. Diese Untersuchung erfolgt in metatheoretischer Absicht: Zunächst sollen drei Standardpositionen aus der *Human Enhancement*-Debatte eingeführt werden: die *Enhancement*-kritische („essentialistische“) Position, die eine große Affinität zum Argumentieren mit der Natur des Menschen erkennen lässt, die „liberale“ Position, die *Enhancement*-Praktiken *prima facie* neutral oder affirmativ gegenüber steht und ihre Steigerung zur „transhumanistischen“ Position, die *Human Enhancement* nachdrücklich fordert oder für moralisch geboten hält (I).

Im Anschluss soll mit Rückgriff auf das methodisch-argumentative Rückgrat der liberalen und transhumanistischen Position analysiert werden, warum die Vertreter dieser Position die „Natur des Menschen“ nicht zu ihrem normativen Argumentationsrepertoire zählen. Als der zentrale Grund für die liberalistische Skepsis gegenüber substantiellen anthropologischen Argumenten wie „die Natur des Menschen“ wird der *normative Individualismus*, der das freie und gleiche Individuum zum ersten

und einzigen Ursprung von moralischen, dann aber auch politischen Verpflichtungen, erklärt, benannt werden (II).

Schließlich wird eine weitere *Enhancement*-kritische, aber nicht-essentialistische Position eingeführt werden, für die im deutschen Sprachraum Jürgen Habermas' Überlegungen zur „Zukunft der menschlichen Natur“ stehen. Zwar wird hier der normative Individualismus – und somit das methodische Rückgrat der liberalen/transhumanistischen Position – bejaht, aber zugleich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit und Gleichheit, Autonomie und Gerechtigkeit, aufgeworfen. Müsste dieses normative Selbstverständnis, das untrennbar mit der liberalen Ethik des Respektes und der Würde des Einzelnen sowie mit der liberalen Politik der Individualrechte verbunden ist, im Zuge des Einsatzes von Konvergenztechnologien revidiert werden, dann, so die Vertreter dieser Position, könne man das nicht einfach als eine in der historischen Linie stehende Erweiterung individueller Freiheitsspielräume betrachten, sondern müsse eine drastische Vernichtung der Grundlagen des modernen Freiheitsversprechens befürchten – und somit nicht nur das Ende des Menschen, sondern das Ende der Moral (III).

Der Beitrag schließt mit einer kritischen Diskussion dieses raffinierten quasi-liberalen Argumentes gegen die liberale (und erst recht die transhumanistische) Position. Hierbei wird die „stillschweigende Anthropologie“ der liberalen Position, die Unterstellung einer „leeren Natur“ des Menschen, so interpretiert, dass sie nicht nur mit einer prinzipiellen Offenheit gegenüber drastischen Modifikationen der ersten (physikalisch-physiologisch-biologischen) menschlichen Natur verknüpft ist, sondern auch mit einer prinzipiellen Offenheit gegenüber drastischen Modifikation der Moral. Der, um es mit den Worten Helmuth Plessners zu sagen, „utopische Standort“, den wir uns selbst und unserer Zukunft gegenüber stets einnehmen, umfasst daher nicht nur anthropologische Utopien, Utopien vom Menschsein und des menschlichen Zusammenlebens, sondern auch moralische (IV).

Praktische Philosophie (Raum: KO2-F-172)

11:55-12:30 Uhr: Dr. Christoph Henning (St. Gallen): „Vom Essentialismus zum ‚Overlapping Consensus‘ - und zurück: Anthropologie und Ethik bei Martha Nussbaum und Alasdair MacIntyre“

Abstract: Dass anthropologische Überlegungen auch im Bereich ethischen Nachdenkens wieder eine grössere Rolle spielen, lässt sich zwar mit Recht als eine "Wende" begreifen - gleich doch der Vorwurf eines "naturalistischen Fehlschlusses" noch bis vor kurzem einem "knock-out-Argument" (Fritz 2009). Doch dies ist keine Wende hin zu einer völlig neuen und unbekannten Doktrin, sondern eher eine Rückwendung in Richtung einer Art zu denken, die es im Aristotelismus und dem Naturrecht schon Jahrhundertlang gegeben hat. Nun wird zwar niemand an überkommene Herrschaftslegitimationen anknüpfen wollen, die es auch im Aristotelismus gegeben hat. Doch scheinen die Grundgedanken gerade der Aristotelischen Ethik und Politik in der heutigen Situation wieder anschlussfähig zu sein. Die Frage ist nur, *wie* man an sie anknüpfen kann, ohne bloss Philologie - oder Apologie - zu betreiben. Daher setzt sich dieser Beitrag mit zwei prominenten Neoaristotelikern auseinander: der Verfechterin des Fähigkeitenansatzes, Martha C. Nussbaum (geb. 1947), und kontrastierend mit dem Kommunitaristen und Tugendethiker Alasdair MacIntyre (geb. 1929). Warum gerade sie?

Es gibt einen guten Grund, diese beiden zusammen zu betrachten, denn sie überkreuzen sich gerade in Bezug auf die Leitfrage des Symposiums: Welche Rolle können und sollen anthropologische Überlegungen spielen? In einer geradezu paradoxen Entwicklung

nämlich ging Martha Nussbaum in ihren frühen, an Aristoteles angelehnten Schriften zum Fähigkeitsansatz seit den späten 1980er Jahren von einem Essentialismus aus - von einem Wissen über die Natur des Menschen also -, während sie in späteren Schriften mehr und mehr von dieser anthropologischen Grundlegung abrückt und sich zu einer Anhängerin von John Rawls' "overlapping consensus" entwickelt. In einen solchen Konsens dürfen allerdings, folgt man Rawls, keine materialen Theorien des Guten eingehen (und auch anthropologische Thesen würden als solche gelten). Nussbaum bewegt sich also über ihre Schriften hinweg immer weiter fort von der anthropologischen Grundlegung; bis hin zur offenen Kritik am Perfektionismus (Nussbaum 2011), dem sie sich in früheren Schriften noch zugerechnet hatte.

Alasdair MacIntyre hingegen war in seinem berühmten Werk *After Virtue* (1981) trotz Anlehnungen an Aristoteles immer schon von einer solchen Skepsis gegenüber Aussagen über die menschliche Natur ausgegangen. Von ihm stammt etwa der distanzierende Ausdruck der "metaphysischen Biologie". Bei ihm gibt es jedoch eine gegenteilige Entwicklung: In späteren Schriften nähert er sich einer anthropologischen Grundlegung (worunter er auch das empirische Wissen der Naturwissenschaften vom Menschen zählt) mehr und mehr an.

Ich möchte in meinem Vortrag diese konträre Entwicklung der beiden kurz charakterisieren und dann in einem Rückgriff auf Partien von Aristoteles' Nikomachischer Ethik begründen, warum der spätere MacIntyre - obzwar kein Altphilologe - näher an Aristoteles ist als sowohl der frühere MacIntyre als auch die spätere Martha Nussbaum. Schon bei Aristoteles nämlich spielt beides eine Rolle, sowohl die Meinungen der Zeitgenossen (die das Rohmaterial für einen "overlapping consensus" bilden), als auch das empirische Wissen über den Menschen als Naturwesen. Nun gilt MacIntyre als Konservativer und Nussbaum (im gewissen Sinne) als "Liberale", was einige Philosophinnen vielleicht dennoch für Nussbaum optieren lassen würde. Daher möchte ich zuletzt aufweisen, wie sich der "ethische Naturalismus" von MacIntyre's Aristoteles auch auf eine liberale Weise ausbuchstabieren lässt.

Relevante Literatur

- Fritz, Alexis: *Naturalistischer Fehlschluss: Das Ende eines knock-out-Arguments*, Fribourg 2009
Gutschker, Thomas: *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002
Knight, Kevin: *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge 2007
MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981
MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the Virtues*, London 1999
Nussbaum, Martha C.: "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. Vol, Oxford 1988, pp. 145-184
Nussbaum, Martha C.: "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism", *Philosophy and Public Affairs* 39.1 (2011), pp. 3-45

Praktische Philosophie (Raum: KO2-F-172)

12:35-13:10 Uhr: Dr. Jan-Christoph Heilinger (Zürich): „Der Zusammenhang von Ethik und Anthropologie am Beispiel von Human Enhancement“

Abstract: Der Zusammenhang zwischen Anthropologie – dem Fragen nach dem, was Menschen *sind* – und Ethik – dem Fragen nach dem, was Menschen *tun sollen* – ist umstritten. Folgt aus einem näher zu bestimmenden So-Sein von Menschen, dass

bestimmte Handlungen moralisch gegenüber anderen Handlungen ausgezeichnet werden können? Oder ist der Bereich der Anthropologie vom Bereich der Ethik unabhängig? In meinem Beitrag gehe ich von der Annahme aus, dass die anthropologische Verständigung darüber, was Menschen ausmacht, für eine Diskussion der Frage, was Menschen tun sollen, von Bedeutung ist. Damit aber wird insbesondere ein bestimmter Bereich menschlicher Handlungen besonders problematisch: Mögliche "verbessernde" Eingriffe in die biologischen Grundlagen der menschlichen Lebensform, wie sie aktuell im Rahmen der Debatte über "Human Enhancement" (Savulescu/Bostrom 2009) diskutiert werden, bilden nicht mehr allein einen *Anwendungsbereich* ethischer Überlegungen, sondern betreffen zugleich die *Grundlagen* der zur Anwendung kommenden Moraltheorie. Deswegen stellt die Debatte über mögliche biotechnologische Veränderungen der menschlichen Lebensform eine besondere Herausforderung für Ethik und Anthropologie dar und verlangt eine neue Verhältnisbestimmung zwischen den beiden philosophischen Disziplinen.¹

In meinem Beitrag werde ich auf einen bestimmten Bereich der ethischen Argumentation im Rahmen der Enhancement-Debatte fokussieren: die sogenannten anthropologischen Argumente. Anthropologische Argumente nehmen ethische Beurteilungen von möglichen Enhancement-Eingriffen vor, indem sie sich auf einen normativen Begriff des Menschen stützen. Anthropologische Argumente ergänzen die Debatte, die sich vor allem auf die Dimensionen Risiko, Gerechtigkeit und Freiwilligkeit bezieht.

Ich argumentiere dafür, dass anthropologische Argumente in einem zweifachen Sinn eine *elementare* Rolle bei der Beurteilung von Enhancements spielen. Zum einen sind sie elementar im Sinne von fundamental, weil sie eine grundlegende Orientierung für das menschliche Selbstverständnis zur Verfügung stellen; zum anderen handelt es sich bei anthropologischen Argumenten um "Spurenelemente", die in den Diskussionen implizit bleiben und zumeist im Hintergrund stehen, während die Debatte um konkrete Probleme auf einer anwendungsbezogenen Ebene kreist.

Anthropologische Argumente

Anthropologische Argumente im Kontext der Enhancement-Debatte lassen sich folgendermaßen formalisieren:

*Unterlasse Handlung h, weil als eine Folge von h die menschliche Eigenschaft e verändert werden würde, e aber aus dem Grund g wertvoll ist.*²

Die Handlungen *h* sind Enhancements, etwa Lebensverlängerung, Prozessoptimierung oder Technisierung am menschlichen Organismus. Die Eigenschaften *e* sind spezifische menschliche Eigenschaften, wie etwa die Eigenschaft, durchschnittlich 80 Jahre alt zu werden, normalerweise zwei Beine zu haben, in der Lage zu sein, autonome Entscheidungen zu fällen, etc. Die Gründe *g* können verschiedene Strategien zur Rechtfertigung der positiven Bewertung von *e* sein, etwa philosophische, religiöse, kulturelle etc.

Trotz aller berechtigten Kritik an anthropologischen Argumenten (cf. etwa Birnbacher 2006) ist damit nicht gesagt, dass mit dem Begriff vom Menschen keine begründeten normativen Ansprüche einhergehen können. Schließlich ist es für Menschen unbezweifelbar in einem näher zu bestimmenden Sinne von Bedeutung, dass sie sich selbst als Menschen verstehen. Weil sich der Begriff Mensch in jeder seiner Verwendungen immer auch auf den Sprechenden selbst bezieht, kann dieser Begriff nicht neutral und distanziert gebraucht werden, sondern impliziert immer eine besondere Bedeutsamkeit, die der Begriff für das Selbstverständnis des Sprechenden

hat. Wenn aber – gemäß der Standardkritik – *direkte* Wege, die normative Bedeutsamkeit dieses Begriffs zu begründen, scheitern, bleibt nur noch der Weg einer *indirekten* Begründung seiner normativen Kraft. Solche anthropologischen Argumente sind allerdings keine universellen oder ewigen moralischen Wahrheiten, sondern normative Ideen, die auch dann handlungsleitend wirksam werden können, wenn wir ihren ontologischen Status nicht restlos erklären können.

Ein indirekter Weg zur Begründung der normativen Kraft des Begriffs Mensch ist meiner Ansicht nach der einzig mögliche. Er soll im Folgenden in Grundzügen skizziert werden:³ Er besteht darin, mithilfe eines quasi-demokratischen Deliberationsprozesses nach einem Konsens über die besonders bedeutsamen Elemente des Menschseins zu streben. Der Konsens muss auf der Grundlage der bestmöglichen Information gefunden werden, nachdem ein Prozess der wechselseitigen Aufklärung über die jeweiligen Ansichten durchlaufen wurde. Die Teilnehmer an diesem idealen – aber lediglich sub-ideal realisierbaren – Prozess müssen möglichst zahlreich sein. Prinzipiell darf niemand von der Teilnahme an dem Prozess ausgeschlossen werden; jede und jeder, die oder der sich unter dem Begriff Mensch begreift, hat eine Stimme. Und für diejenigen, die aktuell nicht in der Lage sind, selbst ihre Stimme zu erheben – sei es aufgrund ihres Alters oder aufgrund einer anderen Einschränkung –, müssen Stellvertreter nach bestem Wissen und Gewissen eintreten. In den deliberativen Prozess geht auch Expertenwissen ein, dem vielleicht nicht alle gleichermaßen folgen können. In diesem Fall muss ein besonderes Bemühen um Verständlichkeit walten, so dass nach Möglichkeit auch Nicht-Experten dieses Wissen bedenken können. Weiterhin findet die ideale Debatte öffentlich statt, um zu vermeiden, dass Interessen oder Strategien im Verborgenen verfolgt werden. Ein solcher idealer Prozess würde schließlich in einem Konsens münden, der das normative Selbstverständnis von Menschen konkretisiert, indem signifikante menschliche Eigenschaften normativ ausgezeichnet werden. Dieser Konsens wird minimal ausfallen, kann nicht alle partikularen Meinungen umfassen und wird zugleich immer bloß vorläufig sein. Dennoch lässt sich, so meine These, ein kleiner Kern von bedeutsamen menschlichen Eigenschaften finden, die als Ausgangspunkt der solcherart gestärkten anthropologischen Argumente gelten können.

Fussnoten

¹ Mein vorgeschlagener Beitrag basiert auf meiner ausführlicheren Diskussion in Heilinger 2010.

² Auch eine positive Umformulierung ist möglich: *Tue Handlung h, weil als eine Folge von h die menschliche Eigenschaft e vor Veränderung bewahrt wird, und e aus dem Grund g wertvoll ist.*

³ Mein Vorschlag schließt insbesondere an die Arbeiten von John Dewey, John Rawls, Jürgen Habermas und Philip Kitcher an. Vgl. dazu im Einzelnen Heilinger 2010, Kap. 16.

Literatur

Birnbacher, Dieter (2006): *Natürlichkeit*. Berlin/New York: de Gruyter.

Heilinger, Jan-Christoph (2010): *Anthropologische Elemente einer Ethik des Enhancements*. Berlin/New York: de Gruyter.

Kitcher, Philip (2001): *Science, Truth, and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Savulescu, Julian/Bostrom, Nick (2009) (Hg.): *Human Enhancement*. New York: Oxford University Press.

Varia (Raum: KO2-F-155)

11:15-11:50 Uhr: Dr. phil. Dr. oek. Albrecht Fritzsche (Stuttgart): „Entwicklung und Vollendung: Die Paradoxie des doppelten Menschseins“

Abstract:

1. Menschsein als Komplement und Substitut:

In der aktuellen philosophischen Debatte über das Menschsein ist von Differenzen zwischen dem Menschen und dem Tier oder der Maschine die Rede. Man kann diese Differenzen im Sinne eines Komplements oder eines Substituts beschreiben. Komplement ist der Mensch in dem, was er zusätzlich zum Tier oder der Maschine ist. Substitut ist der Mensch in dem, was das Tierische oder Maschinelle in ihm ersetzt, also in dem, was ihn wesentlich anders als ein Tier oder eine Maschine macht. Ja nachdem, ob man das Menschsein komplementär oder substitutiv diskutiert, ergeben sich unterschiedliche Schlussfolgerungen für die ethischen Probleme, die der Debatte über das Menschsein anhängen.

In den folgenden Ausführungen wird die These vertreten, dass die komplementäre und die substitutive Herangehensweise zwei Hinsichten auf das Menschsein beschreiben, von denen jede für sich nicht in der Lage ist, dem Menschen als Ganzes gerecht zu werden. Vielmehr wird der besondere Status des Menschen durch das Paradox bestimmt, gleichzeitig Komplement und Substitut zu sein – je nachdem, ob er als wachsender oder als erwachsener Mensch angesprochen wird. Eine Auflösung des Paradoxes ist nur durch die Abwendung vom Individuum und die Hinwendung zur Gruppe möglich.

2. Die Reichweite der Verständigkeit

Zu den Bedingungen der Möglichkeit von Philosophie, wie sie heute betrieben wird, gehört die Existenz eines verständigen Subjekts als Autor oder als Rezipient philosophischer Werke. Aus diesem Grund ist das verständige Subjekt als Referenz für das Menschsein in philosophischen Texten von vornherein gesetzt. Gleichzeitig ist die Reichweite der Verständigkeit innerhalb der Menschheit jedoch völlig unklar. In jeder Epoche der Geistesgeschichte wurde bestimmten gesellschaftlichen Gruppen die Fähigkeit zur Verständigkeit abgesprochen, so etwa Barbaren, Frauen, Sklaven, handwerklichen Arbeitern, Ungebildeten oder Menschen mit anderer Hautfarbe. Das verständige Subjekt hat in diesem Sinne eher eine theoretische als eine praktische Relevanz gehabt, im Hinblick auf den Menschen wie er sein soll, nicht immer ist aber durchaus sein könnte.

Es wird gern angenommen, dass solche Beschränkungen inzwischen gefallen seien. Tatsächlich wurden sie nur naturalisiert. Mehr denn je gibt es heute zum Beispiel eine Unterscheidung zwischen dem verständigen und dem unverständigen Menschen in der Trennung zwischen dem Erwachsenen und dem Kind. Das Verständnis von Kindheit als eigener Lebensphase ist erst im neunzehnten Jahrhundert gesellschaftlich relevant geworden. Die damit verbundene Befreiung von sozio-ökonomischen Zwängen und Verantwortlichkeiten hat dabei auch zu einer Entmündigung und Herabwürdigung der Verständigkeit von Kindern im Kontrast zu Erwachsenen geführt, wo früher beide meist gleich behandelt wurden.

3. Von der Mühsal zum Mangel

Zu früheren Zeiten war die Reflexion über den Menschen als vernunftbegabtes, handlungsfähiges, unabhängiges und mündiges Wesen von einer konkreten und nicht abwendbaren Erfahrung des Gegenteils begleitet, so unter anderem in der Unsicherheit

und Not der Existenz, sozialer Unterworfenheit, körperlicher Versehrtheit und Abhängigkeit von Anderen. Heute werden solche Faktoren, wo sie noch wahrgenommen werden, als zu behebende Störungen angesehen: als Krankheiten, persönliche Krisen oder vorübergehende Mängel, für die stets eine Real-, Sozial oder Intellektualtechnik als Lösung bereitsteht.

Philosophische Betrachtungen der Technik sind im Zwiespalt darüber, ob die Nutzung dieser Technik wünschenswert ist oder nicht, zweifeln die zugrundeliegende Konzeption aber nur in Ausnahmefällen an. Menschen wird eine systematisch zu entwickelnde Existenz zugesprochen. Mit dem Begriff des Mangels und Fehlers geht dabei das Bild der Vollendung dieser Entwicklung einher.

4. Die Permanenz der Paradoxie

Dass es dabei nicht um ein Äußeres, sondern um den inneren Kern des Menschseins geht, macht die Abbildung dieses Gedankens in der pädagogischen Perspektiver deutlich, wo sich die Bilder kindlicher Unmündigkeit als vorübergehendem Stadium und erwachsener Maturität als Ziel verfestigt hat. Anders als früher gelten diese Stadien als isolierte Lebensphasen. Die Phase des Heranwachsens scheint sich dabei permanent zu verlängern, während gleichzeitig die Ansprüche an das Erreichen der Mündigkeit stärker und weiter verbreitet werden und als Ideal in die Kindheit hinein strahlen.

Generell ist also vom Menschen einerseits als einem in Entwicklung begriffenen Wesen die Rede, das auf dem Weg zur Vervollkommenheit ist, und andererseits als einem schon immer anwesenden, verständigen Subjekt. Heute scheint eine stetige Erwartung vorhanden zu sein, dass das werdende tatsächlich im Vorhandenen ankommt. Dass genau dies aber nicht der Fall ist, wird durch die gegenwärtige Lebensweise von Kindern und Erwachsenen illustriert: Die verschärfte Trennung des einen Status vom anderen führt vielmehr zu immer neuen Verwerfungen zwischen beiden, der als Verlust von Kindheit und Verlust des Erwachsenseins durch ewige Adoleszenz diskutiert wird.

5. Entwicklung und Vollendung

Biologische, technische und medizinische Ansätze zum Verständnis des Menschen kommen ohne den Hinweis auf Evolution oder Fortschritt nur selten aus. In jedem Fall geht es um Entwicklungsprozesse von Lebewesen, Apparaten und Interpretationen, in denen der Mensch als fortgeschrittene Stufe einer noch nicht so fortgeschrittenen Stufe gegenübersteht. Was am Menschen mehr ist als Tier, was am Geist mehr ist als am heute verstandenen Gehirngeschehen und was am Körper mehr ist als am Roboter – es wird stets von der Erwartung begleitet, dass das eine in das andere übergehen kann. Gerade deshalb scheint durch derartige Ansätze die Idee des verständigen Subjektes herausgefordert, denn ohne wesentlichen Unterschied gibt es keinen Grund, einem Zustand einem anderen gegenüber eine Sonderstellung einzuräumen.

Der Mensch als Träger von Kultur, Richtgröße von Demokratie oder Bezugspunkt von Wünschen und Gefühlen jedoch ist unabänderlich gegeben. Im Hinblick auf das, was er als verständiges Subjekt leistet, lässt er eben keine Entwicklung zu, auch wenn jeder einzelne, der die Subjektrolle einnimmt, persönlich entsprechende Prozesse verwickelt ist. Für den Menschen als verständiges Subjekt sind diese Verwicklungen unerheblich, weil er eben nicht personengebunden ist, sondern, wenn man so will, eher eine Art bindendes Kulturprinzip oder Gesellschaftsprinzip darstellt, das für alle Relevanz hat, ohne konkret durch irgendjemanden erfüllbar zu sein. Insbesondere kann er als solcher auf nicht durch Vervollkommenheit eines Artefakts oder Abschluss einer Evolution erreicht werden. Beide Phrasen machen in diesem Zusammenhang einfach keinen Sinn.

Varia (Raum: KO2-F-155)

11:55-12:30 Uhr: Prof. Dr. András Horn (Basel): „Über den anthropologischen Grund ästhetischen Genusses“

Abstract: Unter „Grund“ verstehe ich hier dasjenige, was einerseits im uns begegnenden ästhetischen Gegenstand, andererseits in uns, diesen Gegenstand rezipierenden Menschen den Grund dafür liefert, dass wir diese Begegnung als genussvoll erleben. Dieser Grund ist ein Realgrund im ästhetischen Gegenstand und in uns, genauer: dasjenige, was als diesbezüglich wesentliche allgemeine Eigenschaft, als ästhetischer und menschlicher Wesenszug gleichsam in der Tiefe des ästhetischen Gegenstandes bzw. von uns Menschen je schon vorhanden sein muss, damit sich an der „Oberfläche“, in unserem Erleben hier und jetzt die Erscheinung des konkreten ästhetischen Genusses einstellt.

„Anthropologisch“ nenne ich diesen Grund, um die zweifellos immer vorhandenen individuellen und darin stets aufgehobenen kulturellen Gründe aus der Untersuchung auszuschliessen. Über diese können wegen ihrer Unüberblickbarkeit keine wissenschaftlichen, Voraussagen irgend ermöglichenden Aussagen gemacht werden. Das Anvisierte ist gerade deswegen „anthropologisch“ zu nennen, da es uns *als* Menschen, da es alle Menschen kennzeichnet, „vor“ jeglicher kulturell-individuellen Prägung, was weder ein zeitliches Vor ist noch bedeutet, dass es nicht kulturell-individuell überformt würde. Das Allgemeine wird erst konkret wirklich.

Die Thesen der Untersuchung sind nun die folgenden:

1. Das Ästhetische ist einerseits nicht Eines, sondern ein Mehrfaches: es gliedert sich zumindest in fünf Arten oder Momente – das Ästhetische des Selbstzwecks, des Materials, der Form, des Ausdrucks und des Scheins. Ich möchte diese fünf Arten anhand eines Werks von Onorio Mansutti mit dem Titel „Saison“ vorstellen.

A. Das erste Bild ist scheinbar funktionell, mittelhaft: in sich betrachtet erweckt es den Anschein, es mache Reklame für ein Kleid beziehungsweise ein Kleidergeschäft: es diene einem praktischen Zweck, dem Interesse der Verkäufer und der potentiellen Käuferinnen. Die allfälligen ästhetischen Qualitäten der Bekleidung, der Frau, des Bildes sind diesem praktischen Zweck untergeordnet. Beim Übergang zum zweiten Bild findet allerdings ein Umschlag statt: Diese Reihe will offenbar nicht als Reklame gelten und gewürdigt werden, da ja das Bild wiederholt, aber auch verunstaltet wird. Daraus schliessen wir, wie schnell und unartikulierte auch immer, dass die Reihe die Aufmerksamkeit offenkundig auf sich selbst lenken will: sie ist „reflexiv“, sie hat ihr Ziel in sich selber. Anders: sie ist nicht Mittel um eines äusseren Zweckes willen, sondern Selbstzweck. Und gerade dieser Umschlag, diese plötzliche Enthüllung ihrer Selbstzweckhaftigkeit verleiht ihr eine grundlegende, in sich freilich noch schwache *Ästhetizität*: jene *des Selbstzwecks*.

B. Schon bei diesem zweiten Bild, erst recht beim dritten und vierten haben wir ein intensives Materialerlebnis. Zu dessen Intensität trägt zum einen die kontrastive Neuartigkeit des Erlebten bei (das vorhin hart scheinende Papier entpuppt sich plötzlich als dünn und weich), zum anderen die leichte imaginative Nachvollziehbarkeit des taktilen Erlebnisses. Zudem wird in der Vorstellung auch die Feinheit des Materials genossen. Dieses uns plötzlich bescherte

Sinneserlebnis beziehungsweise diese einführende Vorstellung eines Sinneserlebnisses macht aus uns Verstandes- und Begriffswesen unvermittelt und nur für den Moment reine Sinneswesen und aus dem Gegenstand, der vorhin beim ersten Bild, wie üblich, blitzschnell und unterschwellig einer rationalen Verarbeitung unterzogen wurde (was ist das? was stellt es dar? wozu dient es?) – aus diesem dort noch auf Begriffliches reduzierten Gegenstand, dessen Toucher uns kaum beschäftigte, wird handkehrum ein reiner Sinnesgegenstand, den wir in dessen ganzer taktiler Fülle erleben. Auch dieses vollständige, integrale, begrifflich nicht gekürzte Erlebnis dessen, was uns erscheint, was wir anschauen, ist ästhetisch: wir erleben *das Ästhetische des Materials*.

C. Wenn nur die Farbqualitäten in Betracht gezogen werden, so gefällt Mansuttis Werk auch deswegen, weil – zumal im ersten, intakten Bild – trotz verschiedener Farbnuancen diese Nuancenvielfalt vom herrschenden lila Ton vereinheitlicht wird, wie ja auch die ganze Serie bei aller Formänderung des Reklamebildes durch die selbst im letzten Bild unterstellte Identität des Dargestellten, unter anderem aber durch den durchgehaltenen lila Ton in eins zusammengefasst wird. Was hier gefällt, ist gerade diese verschiedenartige Einheit in der Mannigfaltigkeit: *das Ästhetische der Form*.

D. Die Bilderreihe ist zugleich eine Metapher, die – unterstützt durch den Titel „Saison“ – etwa den Sinn vermittelt: „... Also überholt sich die Mode der vergangenen Saison.“ Die gekonnte und originelle Umsetzung dieses Gedankens ins sinnliche Medium beziehungsweise die Transparenz einer Folge von Bildern, das heisst von etwas Sinnlichem, auf Geistiges – diese ihre Ausdruckshaftigkeit ist eminent ästhetisch: sie verwirklicht *das Ästhetische des Ausdrucks*.

E. Schliesslich: Nach dem banal-alltäglichen Schein der guten Photographie (das erste Bild erweckt – bei allem Wissen um seine Künstlichkeit – den Anschein, als hätten wir Wirkliches, eine wirkliche Frau, nicht ihr Bild vor uns) plötzlich ein anderer, der taktile Schein: als ob wir selber das Bild zerknüllt hätten, als fühlten wir selber, wie dieses leichte, weiche und dünne Papier sich anfühlt – obwohl wir bloss ein Bild vor uns haben. Dieser ungewöhnliche Sinnes-Schein wird nun *als* Schein (nicht als Täuschung!) genossen: wir geniessen auch *das Ästhetische des Scheins*.

2. Das Ästhetische ist andererseits doch auch Eines, da all diese Momente oder Arten spezifische Modifikationen von Freiheit sind.

3. Freiheit ihrerseits lässt sich am treffendsten mit Hegel als Bei-Eigenem-Sein im Anderen bestimmen. Sowohl die verschiedenen Arten der Freiheit (3a) als auch die geschichtlichen Freiheits-Definitionen (3b) konvergieren in Hegels Bestimmung. – Zu 3a: Das Bei-Eigenem-Sein im Anderen ist genau die Struktur, die etwa der politischen und der existentiellen Freiheit zugrunde liegt. Denn politische, überhaupt rechtliche Freiheit bedeutet ein Tundürfen, die Möglichkeit, bestimmte Handlungen zu vollziehen, die ich *will*, die *ich* will, die mir, meinem Selbst entsprechen, in denen ich bei Eigenem bin. Existentielle Freiheit bedeutet zwar nicht ein Tundürfen, sondern ein Wählenkönnen, wobei ich entweder eine eigentliche, *mir* eigene Seinsmöglichkeit wähle oder mich selbst verfehle, sie hat gleichwohl die nämliche Struktur: Sofern *ich* mich für dieses oder jenes entschieden habe, bin ich im Gewählten bei Eigenem. – Zu 3b: Freiheit wird entweder positiv darin erblickt, dass der Mensch seiner Natur folgt (Homer,

Thomas, Stoa: Für die Stoa ist Freiheit die Macht, "aus sich selbst zu handeln"), oder negativ darin gesehen, dass der Mensch von jeglichem Zwang, jeglicher Nötigung befreit ist (Hobbes, Spinoza, Kant: Bei Kant keine Nötigung durch die Sinnlichkeit). In beiden Fällen geht es darum, das ich im Anderen (was dieses auch sei: meine Zwecke, Entscheidungen, mein Äusseres, meine Handlungen, meine Mitmenschen, meine Umwelt, mein kulturelles, politisches Milieu usw.) – dass ich also im Anderen nicht bei Fremdem, mir Aufgezwungenem bin, sondern bei Eigenem, Gleichen.

4. Die Arten oder Momente des Ästhetischen sind nun ihrerseits Formen oder Modifikationen des Bei-Eigenem-Seins: A. Was Selbstzweck ist, dient per definitionem nicht etwas anderem, sondern will nur da sein, damit es ist, und so sein, wie es „von Haus aus“ ist. B. Das Ästhetische des Materials will nichts Fremdes, von aussen Bestimmtes an sich haben, sondern nur das, was vom Wesen der jeweiligen Sache her diktiert ist. C. Im Ästhetischen der Form gehorcht jedes Element einem zentralen organisierenden Prinzip, das folglich in allen Elementen bei etwas ist, was von ihm selbst, von diesem Prinzip gesetzt ist, was also bei Eigenem ist. D. Im Ästhetischen des Ausdrucks gilt das Gleiche für das Verhältnis aller ausdruckshaften Elemente (ob formal oder inhaltlich, sinnlich oder abstrakt, psychisch oder gedanklich) zum organisierenden zentralen Gehalt des Ganzen (sei dies eine fiktive Innerlichkeit, die etwaige auktoriale Stellungnahme oder ein Weltbild). E. Im Ästhetischen des Scheins ist das uns Dargebotene scheinbar auf sich gestellt, selbst-ständig, obwohl es nur aus des Künstlers Gnaden Dasein und spezifisches Sosein besitzt.

5. Das Grundstreben des Menschen lässt sich mit Hegel als Streben nach Freiheit bestimmen, als Bei-Eigenem-Sein-Wollen in allem, was er hervorbringt, womit er sich umgibt, was er aus sich und aus der Welt „machen“ will.

6. Wenn nun ein ästhetischer Gegenstand – *als* ästhetischer – Freiheit „verwirklicht“ und der Mensch als Mensch in allem bei Eigenem sein will, dann ist er in dem sich als „frei“ zeigenden ästhetischen Gegenstand bei seinem Eigensten, bei wie auch immer qualifizierter Freiheit.

7. Strebungserfüllung ist nach aller Empirie genussvoll, folglich auch die Begegnung mit ästhetischer Freiheit, wobei das Spezifische des ästhetischen Genusses gerade am Spezifischen der ästhetischen Freiheit liegen dürfte: an ihrer Sinnfälligkeit und ihrer Scheinbarkeit. Daher die Genialität der Schillerschen Bestimmung: Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung.

Varia (Raum: KO2-F-155)

12:35-13:10 Uhr: Yves Bossart (Zürich): „Zum Überleben schön! Evolutionäre Ästhetik und die Gründe des Wohlgefallens“

Abstract: Gibt es etwas, das alle Menschen schön finden? Gibt es anthropologische Konstanten des Schönheitsempfindens? Die evolutionäre Psychologie bejaht diese Frage. Sie versucht aufzuzeigen, dass viele unserer ästhetischen Präferenzen Produkte eines evolutionären Anpassungsprozesses sind. So würden wir etwa junge und symmetrische Körper schön finden, weil es für die menschliche Entwicklungsgeschichte von Vorteil war, solche Körper als attraktiv zu empfinden. Symmetrie und Jugend seien Indikatoren

für Sexualpartner, die gesunde und überlebenstaugliche Nachkommen zeugen und so unseren Genen helfen, sich zu verbreiten (Miller, 229; Thornhill, 28).

Nicht nur unsere menschlichen Schönheitsideale weisen Spuren eines lange zurückliegenden Kampfes ums Überleben auf, sondern auch unser Ideal des Naturschönen: Wenn uns bestimmte Landschaftsbilder ästhetisch ansprechen, dann darum, weil es in der Evolutionsgeschichte gewisse Vorteile mit sich brachte, solche Landschaften anziehend zu finden. Experimente mit Kindern und fremden Kulturen haben gezeigt, dass Menschen Landschaften schön finden, die sich zum Jagen eignen und ausreichend Wasser, Nahrung und Schutz vor Feinden bieten (vgl. Orians). Auch unsere Vorliebe für entspanntes Vogelgezwitscher sei wohl das Produkt eines evolutionären Anpassungsprozesses: Wenn Vögel singen, sind keine feindlichen Tiere in der Gegend (Thornhill, 27).

Die Evolutionstheorie könne sogar erklären, warum wir bestimmte Kunstwerke bevorzugen: Geoffrey Miller etwa ist der Ansicht, wir würden Kunstwerke ansprechend finden, weil sie für die evolutionäre Fitness des Künstlers sprechen, für seine Geduld, Energie, Koordination, Intelligenz, Kreativität und Muße (Miller, 258). Das Kunstschaffen kommt also einem subtilen Balzverhalten gleich.

Ramachandran und Hirstein versuchen in ihrem Artikel „The Science of Art“ mit den Mitteln der Neurowissenschaften die Regeln unseres Schönheitsempfindens aufzudecken und greifen dabei auch auf die Gesetze der Gestaltpsychologie zurück. Sie vertreten zudem die These, Kunstwerke würden wie Superstimuli funktionieren: Übersättigte Farben und Karikaturen würden anziehend wirken, weil sie Merkmale überbetonen, auf die wir „anspringen“, die wir im Alltag aber nur schwach ausgeprägt vorfinden (Ramachandran, 18).

Was ist von solchen Erklärungen zu halten? Ein nahe liegender Einwand behauptet, die Reichweite evolutionstheoretischer Erklärungen sei sehr eingeschränkt: Unsere ästhetischen Präferenzen seien zu einem großen Teil nicht das Produkt unserer Natur, sondern unserer Kultur. Erziehung, Konventionen und Moden würden in erster Linie unseren ästhetischen Geschmack prägen. Die Biologie könne lediglich die wenigen ästhetischen Präferenzen erklären, die alle Menschen teilen. Die Erklärung kulturell und individuell unterschiedlicher ästhetischer Vorlieben dagegen müsse sie der Psychologie und den Sozialwissenschaften überlassen.

Ich möchte in meinem Vortrag auf eine Schwachstelle hinweisen, die sämtliche kausalen Erklärungen unserer ästhetischen Präferenzen aufweisen. Mein Einwand trifft also nicht nur evolutionstheoretische, sondern auch soziologische und psychologische Erklärungsversuche. Ich möchte mit Wittgenstein behaupten, dass keine dieser Kausalerklärungen uns hilft zu verstehen, warum uns etwas gefällt (Wittgenstein, 13). Solche Erklärungen decken zwar die Ursachen unserer ästhetischen Präferenzen auf, jedoch nicht die Gründe: Sie zeigen nicht, was uns an einem Menschen, einem Musikstück oder einer Landschaft gefällt. Was uns in der Regel aber interessiert, sind nicht die Ursachen unserer ästhetischen Vorlieben, sondern die Gründe: Wenn wir von einer Person wissen möchten, warum ihr ein Möbelstück gefällt, dann wollen wir erfahren, aus welchen Gründen es ihr gefällt.

Dasselbe gilt für unsere eigenen ästhetischen Präferenzen: Wenn wir uns fragen, warum uns ein bestimmter Kleider- oder Musikstil gefällt, dann stellen uns weder biologische

noch soziologische Erklärungen zufrieden: Weist uns ein Soziologe darauf hin, dass uns eine Hose nur deswegen gefalle, weil wir Opfer der Mode seien, so hilft uns diese Erklärung nicht weiter. Wir verlangen – wie Wittgenstein gezeigt hat – nach einer Beschreibung, die wir nachvollziehen können: Uns gefällt die Hose, weil sie „locker, natürlich und unbeschwert“ wirkt. Eine solche Beschreibung lässt uns verstehen, warum uns die Hose gefällt. Sie klärt den ästhetischen Eindruck und deckt die Gründe unseres Wohlgefallens auf. Dies zeigt sich in unserer Zustimmung. Wir möchten sagen: „Ja, stimmt, deswegen gefällt mir die Hose! Sie wirkt so lässig!“. Dasselbe gilt, wenn wir fragen, warum uns etwas nicht gefällt: Angenommen, die Art, wie ein Bild aufgehängt ist, gefällt uns nicht. Wir wissen jedoch nicht, was uns genau stört: Häng das Bild zu tief, zu hoch, ist es zu groß oder zu klein? Nun sagt uns jemand: „Das Bild hängt zu tief. Sieh’ doch, es wirkt, als würde es nach unten fallen“. Sobald wir das hören, wird uns bewusst, was uns an der Hängung des Bildes stört und warum. Nun kennen wir den Grund unserer ästhetischen Unzufriedenheit. Gründe können wir uns bewusst machen. Ursachen dagegen müssen wir empirisch erforschen. Um zu verstehen, warum uns etwas gefällt, müssen wir also keine Biologen oder Soziologen sein, sondern lediglich eine gewisse phänomenologische Sensibilität entwickeln und lernen, unsere ästhetischen Erlebnisse in Worte zu fassen – was sehr schwierig sein kann.

Mein Vortrag wird aus zwei Teilen bestehen: Im ersten Teil werde ich zentrale Thesen der evolutionären Ästhetik vorstellen und diskutieren. Dabei gehe ich auch auf die Frage ein, ob Tiere ästhetische Erlebnisse haben können. Im zweiten Teil werde ich zwischen Ursachen und Gründen ästhetischer Präferenzen unterscheiden und aufzeigen, dass wir in der Regel nach Gründen fragen, wenn wir wissen möchten, warum uns oder anderen Personen etwas gefällt.

Literatur

- DAVIES Stephen, „Evolution, Aesthetics, and Art“, in: Davies et al. (Hg.), *A Companion to Aesthetics*, Malden 2009.
- DUTTON Denis,
- *The Art Instinct. Beauty, Pleasure, and Human Evolution*, New York 2009.
 - „Aesthetics and Evolutionary Psychology“, in: Levinson (Hg.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford 2004.
- EIBL Karl: „Evolutionäre Ästhetik“, in: *literaturkritik.de* 12 (2005).
- ETCOFF Nancy, *Survival of the Prettiest: The Science of Beauty*, New York 1999.
- MILLER Geoffrey, *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, New York 2000.
- ORIANs Gordon / HEERWAGEN Judith, „Evolved Responses to Landscapes“, in Barkow et al. (Hg.), *The Adapted Mind*, New York 1992.
- RAMACHANDRAN Vilayanur / HIRSTEIN William, „The Science of Art. A Neurological Theory of Aesthetic Experience“, in: *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999).
- THORNHILL Randy, „Darwinian Aesthetics Informs Traditional Aesthetics“, in: Volland/Grammer (Hg.), *Evolutionary Aesthetics*, Berlin 2003.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, hrsg. von Cyril Barrett, Berkeley 2007.

14:30 Uhr **Plenarvortrag Prof. Dr. Hans Sluga (University of California at Berkeley)**
„Anthropos Physei Politikon Zoon. Zum Thema Politik und Anthropologie“ (Raum: KO2-F-152)

Abstract: 1. Teil: Politische Anthropologie bei Aristoteles und was sie uns über die anthropologische Wende in der Philosophie lehrt. 2. Teil: Politik und Ethologie und inwiefern ethologische und soziobiologische Ueberlegungen zur Politik hinter Aristoteles zurueckfallen. 3. Teil: Kritik der politischen Anthropologie mit Hilfe von Hannah Arendt und Friedrich Nietzsche.

*Weitere Infos: <http://www.philosophie.uzh.ch/phgz.html>
symposion2012@philos.uzh.ch*